بسم الله الرحمن الرحيم

Islam actuel, Paris : **islamactuel.org**
Tous droits réservés à Mohamed Oudihat.
ISBN : 978-2-38554-162-0.
Dépôt légal : février 2025

Les publications du même auteur

Le cœur de l'islam

La grande Idée de l'islam : Le Tawhid

Al-Faruqi, Comprendre l'islam de l'intérieur (trad.)

Collection Les Clés du Coran

L'art de méditer sur le Coran. Taha Jabir al-Alwani

Les Concepts du Coran : Tafsir thématique du Coran pour éclairer le monde actuel

Les Clés du Coran. Shaykh Taha Jabir al-Alwani

Al-Faruqi, Comprendre le Coran et la Sunnah (trad.)

Collection Pensée islamique contemporaine

Al-Faruqi, Islam et Sciences humaines

N.b. Nahar, Le Coran et les relations internationales (trad.)

Panorama de la pensée islamique contemporaine

Malek Bennabi, L'islam et le savoir

De la critique de l'Orientalisme à la critique de la modernité. Wael B. Hallaq

N.b. Nahar, Islam et Sciences humaines (trad.)

Al-Faruqi, Islam : source universelle de connaissance (trad.)

Amour, mariage, célibat

Etude sur le célibat musulman

De l'amour. Ce que l'islam a d'essentiel à dire à notre temps

Tazkiyah al-nafs

Şentürk, Futuwwah : la formation du noble caractère (trad.)

Islam et développement personnel

Développement personnel : le grand remplacement

Divers

L'islam : l'art de lire un livre et de penser avec méthode.

Al-Fārūqī, Islām et sciences humaines

ISLAM ACTUEL

SOMMAIRE

Introduction **8**

Peut-on utiliser les sciences sociales sans les changer ? **9**

Les sciences sociales occidentales **9**

La division occidentale des sciences **11**

Les lacunes méthodologiques **13**

Qu'est-ce qui rend « la science islāmique » ? **17**

Al-Tawḥīd, l'essence de la civilisation islāmique **17**

Al-Tawḥīd comme principe de la connaissance **17**

Al-Tawḥīd comme cadre d'analyse et de travail **18**

Les sciences ummatiques **55**

Qu'est-ce que « la connaissance islāmique » ? **55**

Changer la terminologie et les concepts **56**

Passer des sciences sociales aux sciences ummatiques **60**

Redéfinir l'objet des sciences ummatiques **61**

Le principe d'ummatisme **64**

Une relation sujet-objet complexe **66**

La science islāmique n'est pas la science des musulmans **68**

Illustrations **69**

En synthèse **71**

Comment synthétiser la science moderne à partir d'une vision islāmique de la connaissance ? 75
Reconstruire sur la base de la vision islāmique du monde **75**
Developer l'université islāmique **77**
Conclusion 85
Bibliographie 87

Introduction

Qu'est-ce que « la science islāmique » ? Beaucoup répondraient : « ce sont les sciences religieuses ». Or la distinction entre « sciences religieuses » (le Coran, la Sunnah, les ḥadīths, la sharīʿah, etc.) et « sciences profanes » (sciences naturelles, sciences humaines et les humanités[1]) n'est pas islāmique, contrairement à ce qu'on croit aujourd'hui. L'histoire de la civilisation islāmique – avec l'histoire des mosquées, des universités et des bibliothèques et des manuscrits – montre que la recherche et l'enseignement intégraient une diversité de connaissances telles que les mathématiques, la logique, l'architecture, le commerce, les relations internationales, etc. On retrouve d'ailleurs cette diversité de connaissances valorisées et enseignées dans le cadre de la science islāmique, par exemple dans l'œuvre d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Redynamiser les sciences de la religion*.

Ce livre invite à redynamiser la science islāmique aujourd'hui. Car l'islām n'est pas simplement un ensemble de matières liées à la religion, à côté de l'ensemble des matières liées à la vie « profane » : c'est une façon de voir et d'orienter tous les domaines de connaissance et d'activité de la vie. De la même manière que la volonté de Dieu s'applique partout, tout le temps et à toutes ses créatures, l'être humain est invité à faire marcher la sagesse révélée dans tous les domaines de la vie, à chaque époque et contexte nouveau. Alors en quoi l'islām peut éclairer et orienter la façon de faire des « sciences humaines » ? Autrement dit, comment peut-il aider à mieux comprendre l'être humain et à transformer la société pour construire un monde plus juste ?

Ce livre expose des pistes de réflexion à partir de l'œuvre d'Ismāʿīl Rājī al-Fārūqī. Ce penseur s'inscrit dans ce qu'Abdelwahab Elmessiri appelle « le nouveau discours islāmique »[2] sur l'islām et le savoir, un discours qui n'est ni conformiste vis-à-vis de la modernité ni conformiste vis-à-vis de la tradition, mais enraciné d'abord dans l'islām comme source universelle de sagesse et de connaissance bonne pour l'humanité. C'est pourquoi ce livre est essentiel pour les étudiants, les professeurs et les chercheurs, notamment en sciences humaines, désireux de contribuer à produire des connaissances éthiques et utiles aux musulmans ainsi qu'à l'humanité.

1 Historiquement, on entend par « les humanités » des disciplines telles que les lettres classiques (grecques et latines), la rhétorique, la philosophie, la théologie, l'histoire, le droit et les arts, dont l'objet de former un être humain capable de bien raisonner, de bien s'exprimer, de vertu et de civilité.

2 Abdelwahab Elmessiri, Le nouveau discours islamique (Paris : Islam actuel, 2024).

Peut-on utiliser les sciences sociales sans les changer ?

Les sciences sociales occidentales

L'islām est un mode de vie qui oriente l'être humain dans tous les domaines de la vie, de la connaissance et de l'action. Dans un contexte de mondialisation des sciences modernes occidentales, la vision occidentale du monde a pénétré tous les domaines de la vie, de la connaissance et de l'action, y compris le sens de la religion. Les sciences sociales que l'on étudie partout dans le monde, sont des sciences sociales qui ont une part d'objectivé universelle et une part de biais propres à l'Occident.

Pour distinguer l'universel du particulier dans les sciences sociales modernes, al-Fārūqī propose la voie du juste milieu, à la fois cumulative, critique et créative. En effet, la connaissance scientifique ne commence pas de zéro, c'est pourquoi il ne propose pas de rejeter totalement les sciences sociales modernes, en faisant comme s'il n'y avait rien de valide dans ce qu'elles ont produit. Mais pour profiter de la part de connaissances valides, il rappelle la nécessité de s'engager dans une interaction critique avec les sciences. Et enfin, pour corriger, dépasser et compléter les limites des sciences modernes, il invite à développer une approche différente et créative. Cette approche à la fois cumulative, critique et créative, permet de développer une autre façon de faire des sciences sociales, une façon plus juste et universelle, à travers ce qu'il appelle les « sciences ummatiques ».

Dans le livre collectif "*Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective*," al-Fārūqī répond à la question de savoir pourquoi le musulman ne doit pas se contenter de consommer le savoir produit par l'Occident.[3] Ce livre retrace les débats qui ont eu lieu entre intellectuels, chercheurs et savants musulmans, de divers pays du monde, lors de la première Conférence internationale sur l'éducation islāmique, qui s'est tenue à La Mecque en 1397 ap. Hégire /1977 ap. J-C. Al-Fārūqī rappelle l'histoire et le développement particulier des sciences sociales modernes dans la partie *I.L'essor des sciences sociales en Occident.* Il rappelle un fait élémentaire, à savoir que les sciences sociales occidentales sont jeunes, dans l'histoire de l'humanité :

> *« Les disciplines que l'Occident appelle 'sciences sociales' ont à peine un siècle d'existence. Dans la plupart des universités, elles comprennent cinq disciplines : la sociologie, l'anthropologie, les sciences politiques, l'économie et l'histoire. »*[4]

Il rappelle que la géographie et la psychologie font partie des sciences sociales mais aussi des sciences naturelles, selon l'objet et l'approche qu'elles appliquent. Il analyse la distinction historique des sciences sociales avec les humanités, en vue de

3 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "*Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective*," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 8-21.

4 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 8.

donner aux premières un semblant de scientificité objective, et de laisser les secondes exprimer librement leur subjectivité :

> *« D'autre part, l'Occident, en donnant aux humanités une place en dehors de la science, les a exemptées de toute rigueur et objectivité. En les reléguant dans un domaine où l'objectivité scientifique n'est pas requise et, par définition, ne peut jamais être atteinte, il les a exposées aux attaques du relativisme, du scepticisme et du subjectivisme. Cela a contribué à détruire progressivement davantage leur influence et à affaiblir le pouvoir de leurs matériaux (foi, croyance, espoir, le bien, le devoir, le beau, etc.) pour déterminer la vie et l'histoire. »*[5]

Il rappelle également que les sciences naturelles et sociales sont le résultat du courant occidental matérialiste et rationaliste du 17e-18e siècle, qui visait à remplacer le contrôle de l'Eglise catholique par une nouvelle vision de la nature et de l'homme.

Dans partie *II.Le prototype de la science naturelle,*[6] al-Fārūqī montre comment la méthodologie de la science naturelle est devenue le modèle pour toutes les sciences, y compris les sciences humaines. C'est ainsi qu'Auguste Comte a pu associer « l'âge de la raison » de la civilisation européenne, avec la tyrannie intellectuelle de l'Eglise. Plein d'optimisme, il a cru dans « l'avènement d'une nouvelle ère, celle de la « science positive », dans laquelle l'homme, enfin libéré de la foi naïve et de la raison dogmatique, prendrait sa place dans un monde d'où l'une et l'autre avaient été bannies. »[7]

> *« Naturellement, ce qui était possible dans la nature était alors supposé l'être dans l'humanité, dans l'individu comme dans la société, car tous deux sont la nature et doivent être soumis, sinon aux mêmes lois, à la même méthode pour les découvrir. »*[8]

L'optimisme positiviste allait jusqu'à croire qu'il serait possible de dominer et la nature et l'homme :

> *« On a cru trop vite que l'analyse des sciences naturelles pouvait apporter cette compréhension et permettre de contrôler la société, de la*

5 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 15.
6 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "*Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective*," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 8-21.
7 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 8.
8 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 10.

planifier et de la diriger. »[9]

La division occidentale des sciences

Comme l'analyse al-Fārūqī, cette division des sciences entre « sciences sociales » ou encore « sciences humaines » et « les humanités » n'a rien de neutre et d'objectif : elle est directement liée à une vision particulière de la vérité, à savoir que les disciplines des humanités qui portent sur l'individu et sa nature humaine ne sont pas « scientifiques » au sens moderne du terme ; alors que les sciences sociales ou humaines portent sur un objet « scientifique », à savoir la société.

> *« La division des sciences de l'homme entre celles qui étudient l'individu et celles qui étudient la société a été initiée par Auguste Comte et développée au 19e siècle. Il ne s'agissait pas simplement d'une division des données entre spécialistes, une sorte de division du travail. C'était plutôt la conséquence d'une théorie de la vérité qui considérait les données sociales comme susceptibles d'être traitées 'scientifiquement', et celles de l'individu comme ne l'étant pas. On pensait, mais à tort, que les premières étaient soumises à un examen critique, et donc capables de conduire à la vérité ; que les secondes ne l'étaient pas, et donc qu'elles étaient incapables de conduire l'enquêteur à la vérité. La raison de cette hypothèse erronée est que les données sociales sont observables par le sens, isolables des autres données, quantifiables et mesurables, à l'image des données des sciences naturelles. De plus, on a supposé que les données de l'individu sont subjectives, ineffables, non expérimentables, relevant du domaine du sentiment et de la conscience personnelle. Elles sont donc futiles à contester et impossibles à prouver. Les données sociales ont alors été définies par les chercheurs en sciences sociales pour prouver cette hypothèse préalable. Sous-jacente à leur position, l'hypothèse selon laquelle seul ce qui est donné aux sens est vérifiable et donc soumis à l'épreuve de la vérité. »*[10]

Comme l'analyse al-Fārūqī, cette division des sciences présuppose que « l'individu » et la « société » sont deux objets de connaissance bien distincts, alors qu'ils s'interpénètrent dans les faits : il n'y a pas de société sans individu ; l'individu ne vit pas sans le soutien et l'influence de la société.[11]

> *« Ensuite, toute réalité individuelle ou tout comportement individuel doit être compris comme une réalité sociétale. Par exemple, même le*

sommeil de la nuit ou la rêverie en plein jour sont des phénomènes in-

9 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 11.
10 Al-Fārūqī, Ismā›īl Rājī, *"Toward an Islāmic University"* (Texte non publié, Malaisie, 1981).
11 Al-Fārūqī, Ismā›īl Rājī, *"Toward an Islāmic University"* (Texte non publié, Malaisie, 1981).

fluencés par la société. En effet, il est même douteux que le sommeil ou que la rêverie sorte complètement du cadre sociétal. »[12]

De plus, l'individu comme la société ne sont pas que des données matérielles : ce sont aussi des données immatérielles ou a priori. En ce sens, ils sont structurés par des valeurs et des idées sur le monde qui proviennent de la culture, de la vision du monde ou de la religion :

« Tout d'abord, la société inclut effectivement les données a priori et empiriques dans sa constitution et son comportement. Ces données a priori, ce sont des valeurs et des principes premiers qui agissent comme des déterminants et des objectifs premiers. Sans elles, il ne peut pas y avoir du tout de comportement social. Il est donc réducteur de penser que l'on peut comprendre le comportement d'un groupe sans elles. Le chercheur en sciences sociales a une vision tronquée de la société et de laréalité. »[13]

Ainsi, les sciences sociales se focalisent sur le comportement perceptible du groupe comme objet d'étude. Elles excluent de leur analyse l'individu et les données a priori qui structurent le comportement :

« Ainsi, les données sociales se réduisent délibérément au comportement extérieur ou visible du groupe. Bien que le groupe soit en fait constitué d'individus, seul le comportement individuel qui est cohérent avec le groupe est l'objet des sciences sociales, et ce uniquement dans la mesure où il fait partie du comportement du groupe. Les données a priori non perceptibles qui déterminent les comportements manifestes ou visibles sont considérées par les sciences sociales comme non sujettes à l'analyse ou à la critique. Les sciences sociales ont délibérément refusé de développer les outils de recherche et d'analyse nécessaires à l'intégration des données a priori (révélées) dans l'enquête. Leur erreur est de réduire indûment le champ de la connaissance sociale. »[14]

Pourquoi l'Occident a-t-il séparé les humanités des « sciences sociales » ou encore des « sciences humaines » ? L'analyse d'al-Fārūqī peut être confirmée et complétée par l'histoire des sciences occidentales. En fait, avant le Renaissance européenne, les humanités correspondaient aux grands textes de l'antiquité qui instruisaient sur la nature humaine, les mœurs, le langage… Les sciences sont devenues « sociales » ou « humaines » en ce sens qu'elles sont entrées en rupture avec les sciences d'origine révélée et en rupture avec la connaissance des Anciens :

« En outre, l'adjectif 'humain' (dans 'sciences humaines') ne désigne pas l'homme comme objet de ces sciences, mais distingue la source de la connaissance, qui est humaine et non divine. (…) Dans un premier temps, l'apparition des sciences humaines n'a donc pas créé de lignes

12 Al-Fārūqī, Ismā›īl Rājī, *"Toward an Islāmic University"* (Texte non publié, Malaisie, ١٩٨١).
13 Al-Fārūqī, Ismā›īl Rājī, "Toward an Islāmic University" (Texte non publié, Malaisie, 1981).
14 Al-Fārūqī, Ismā›īl Rājī, "Toward an Islāmic University" (Texte non publié, Malaisie, 1981).

de démarcation entre des disciplines autonomes, mais entre les sources de la connaissance, séculières ou religieuses. Les choses changent, primo lorsque la croyance dans l'origine divine de la science laisse place à la conception contemporaine du savoir comme construction humaine ; et secundo lorsque le développement des méthodes scientifiques met fin au monopole des auteurs antiques comme source des connaissances sur l'homme. »[15]

Les lacunes méthodologiques

Dans la partie *III. Les lacunes de la méthodologie occidentale,*[16] al-Fārūqī met en évidence les trois grandes erreurs des sciences sociales modernes dans leur capacité à comprendre l'homme.

La première erreur vient du rejet de la validité des données a priori. En effet, c'est parce que les sciences sociales rejettent la réalité qui n'est ni mesurable ni quantifiable, ni naturelle ni matérielle. Or il y a dans l'homme une dimension éthique et spirituelle qui dépasse la loi naturelle mais qui relève de la liberté et de la diversité humaines :

« L'étudiant occidental qui étudiait la nature humaine et la société n'était pas disposé à prendre conscience que toutes les données pertinentes du comportement humain ne sont pas observables par les sens et donc sujettes à la quantification et à la mesure. Le phénomène humain ne se compose pas exclusivement d'éléments 'naturels'. Des éléments d'un autre ordre, l'ordre de la morale et de l'esprit, y entrent et le déterminent à un degré prééminent. »[17]

Ainsi, comme la science moderne se base sur une méthodologie positiviste, elle ne peut offrir qu'une explication incomplète de la réalité humaine. D'autant plus que les comportements humains sont largement déterminés par des choix philosophiques, culturels, religieux et éthiques :

« La science les a traités comme inexistants ou non pertinents. Elle a fait valoir son analyse des éléments observables et naturels dans le comportement humain et, en insistant sur l'explication du comportement humain, elle nous a apporté des théories bâclées et des explications incomplètes. Pour que l'analyse reste scientifique, le chercheur en sciences sociales a illégitimement réduit la composante morale et/ou spirituelle de la réalité sociale à son effet ou à son évolution matérielle. Sa méthodologie reste à ce jour dépourvue d'outils permettant de reconnaître et de traiter le spirituel. »[18]

15 Xavier Darcos, « Les humanités et les sciences humaines, » Académie des sciences morales et politiques, 8 décembre 2014, consulté le 11 novembre 2024.

16 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 8-21.

17 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 11.

18 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jed-

La seconde erreur vient d'une conception erronée de l'objectivité. Cette seconde erreur est liée à la première : l'influence du sujet (le chercheur) sur l'objet d'étude n'est pas analysée car elle n'est ni mesurable ni quantifiable, ni naturelle ni matérielle. Et pourtant les données humaines, à la différences des données naturelles, ne sont pas « mortes » mais « vivantes » :

> *« Il (le sujet/l'observateur) devait veiller à taire tout parti pris personnel, suspendre tout jugement préalable et laisser les faits parler d'eux-mêmes. On pensait qu'avec une telle rigueur, les faits ne pouvaient que dévoiler leurs secrets et se prêter ainsi à la manipulation scientifique. Cependant, contrairement aux données des sciences naturelles, celles relatives au comportement humain ne sont pas mortes, mais vivantes. »*[19]

En d'autres termes, entre l'observateur et le phénomène humain observé, il y a de l'humain qui circule : des émotions positives ou négatives, des préjugés, des biais, des croyances et des valeurs personnelles.

> *« Dans la perception d'objets 'morts', les sens de l'observateur sont passifs ; ils sont totalement déterminés par les données. Dans la perception des valeurs, au contraire, l'observateur est activement en empathie ou 'partage une émotion' avec les données, que ce soit pour ou contre elles. »*[20]

Le chercheur occidental, au nom du principe de neutralité qui l'engage à « décrire » les phénomènes sans juger, applique une rationalité instrumentale, c'est-à-dire une raison qui se focalise sur les faits et les moyens, sans s'interroger aussi systématiquement sur les finalités. Mais en réalité, la neutralité est illusoire, car elle revient à prendre le parti de l'utilitarisme et du relativisme :

> *« En revanche, le chercheur occidental en sciences sociales ne peut se permettre de critiquer les objectifs ou les fins ultimes de la société, mais seulement les moyens d'y parvenir, car il s'est engagé consciemment à décrire la réalité plutôt que de défendre une valeur. Cet engagement, cependant, n'a pratiquement jamais été respecté parce que son rejet de la pertinence du spirituel était, en dernière analyse, un rejet de la pertinence des valeurs liées à l'Église et une affirmation de la pertinence des valeurs utilitaires et culturelles qu'il honorait subjectivement, à la manière d'une tribu ou d'un partisan du relativisme à la façon deProtagoras. »*[21]

---

dah, King Abdulaziz University press, 1981), 11.

19 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 12.

20 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 12.

21 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 17.

Etant donné ce fait – le sujet, l'observateur ou le chercheur projette une part de subjectivité sur le phénomène humain étudié –, les sciences sociales occidentales sont au moins en partie biaisées par le chercheur occidental. C'est pourquoi elles ne peuvent pas s'appliquer suffisamment à un phénomène humain dans le contexte d'une société musulmane. De façon plus générale, al-Fārūqī observe que toute civilisation repose sur une grande idée directrice. Pour la civilisation islāmique, la grande idée directrice est le Tawḥīd. La civilisation occidentale moderne est fondée sur l'idée de la « mort de Dieu », la divinisation de l'homme dont la mission sur terre se résume aujourd'hui à la formule de Descartes : « devenir maître et possesseur de la nature »[22], ce qui implique « un actede défi et de conquête » propre à « l'Occident prométhéen »[23] et un savoir systématiquement biaisé par l'occidentalo-centrisme :

> *« L'attitude du sujet à l'égard des données étudiées détermine le résultat de l'étude. C'est pourquoi les études humanistes de l'homme occidental et les analyses sociales de la société occidentale par un scientifique occidental sont nécessairement 'occidentales' et ne peuvent servir de modèles pour l'étude des musulmans ou de leur société. Les chercheurs occidentaux en sciences sociales déclarent impudemment que leurs enquêtes sont objectives. Mais nous savons qu'elles sont biaisées et que leurs conclusions n'ont qu'une portée limitée. »*[24]

Al-Fārūqī analyse que les humanités et les sciences sociales occidentales produisent des connaissances systématiquement eurocentriques sur l'homme, l'histoire ou la société… :

> *« Dans les temps modernes, la connaissance de l'homme a presque toujours été fondée sur l'ethnicité comme définition ultime de l'humanité ; et la connaissance de la société, sur l'ethnicité comme fondement ultime de l'ordre et de l'organisation sociaux. L'universalisme des 'Lumières' n'a jamais eu la moindre chance d'être mis en œuvre avant d'être rejeté en faveur de l'approche ethnocentrique du romantisme. En effet, l'universalisme des 'Lumières' était théorique et suspect, étant donné que même entre les mains du prince du mouvement, Emmanuel Kant, les différents peuples de l'humanité étaient classés comme supérieurs et inférieurs sur la base des préjugés européens traditionnels et des caractéristiques innées des Asiatiques, des Africains et des Européens. »*[25]

22 René Descartes, "Discours de la méthode," in : "Œuvres," (Adam/Tannery publisher, Tome. 6, 1902): 62.

23 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), Preface XV.

24 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 12.

25Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 50.

Il observe que même les humanités, ce sont « les humanités occidentales » car elles développent une vision occidentalo-centrée de l'être humain et de l'universel :

> *« Les humanités occidentales ont continué à parler d' 'homme' et d''humanité'. Mais dans leur compréhension romancée, ces termes désignaient l'homme occidental et l'humanité occidentale. Si elles n'excluaient pas les milliards de 'noirs', de 'bruns' et de 'jaunes' d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine, elles ne les considéraient que comme des approximations de l'humanité susceptibles d'être colonisées, exploitées et utilisées pour le bien-être de l'humanité occidentale. Certes, ces 'humanités' doivent être étudiées, mais uniquement en tant que spécimens d'une époque qu'a connue l'Occident, et contribuer ainsi à*
>
> *la compréhension historique (évolutive) que l'homme occidental a de luimême. »*[26]

Al-Fārūqī ne parle donc pas des « sciences sociales » modernes comme s'il s'agissait de sciences objectives et universelles mais de « sciences sociales occidentales » car marquées par la vision et les intérêts de l'Occident :

> *« Les sciences sociales occidentales - histoire, géographie, économie, sciences politiques, sociologie et anthropologie -, ont toutes été développées sous l'impulsion du romantisme. Toutes, chacune à sa manière, sont fondées sur le point de vue ethnocentrique selon lequel la nation ou l'ethnie dans sa géographie et sa démographie bien définies, mais dont l'histoire est infinie et floue, est l'unité ultime d'analyse et de valeur. Lorsqu'ils parlent de 'société' ou d' 'ordre social', ils entendent leur propre ethnie ou ordre national. En science politique, la géographie et l'histoire occidentales ne conçoivent le monde que comme un satellite de l'Occident, un monde tournant autour de l'Angleterre, de l'Amérique, de la France, de l'Allemagne ou de l'Italie comme son cœur et son noyau, selon l'auteur et le lieu de publication. L'économie occidentale a eu l'impertinence, à ses débuts, de revendiquer pour elle-même le statut de science universelle. »*[27]

26 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 52.

27 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 52.

Sur la base de ces analyses, al-Fārūqī conclut qu'en pratique, la combinaison des connaissances importées de l'Occident moderne avec les connaissances islāmiques traditionnelles existantes provoque une situation sans précédent dans l'histoire de la civilisation islāmique : le « dualisme dans l'éducation musulmane »[28] ou cette forme de schizophrénie qui se manifeste dans le système éducatif qui combine les sciences traditionnelles de la sharī'ah avec les sciences modernes, sans tenir compte de leurs incohérences ni de leurs conséquences pratiques négatives. Et le processus de modernisation dans le monde musulman ne produit rien d'autre qu'une caricature du monde occidental :

> *« La modernisation a échoué parce que c'était une occidentalisation, aliénant le musulman de son passé et faisant de lui une caricature de l'homme occidental. »*[29]

La troisième erreur vient d'une conception « axiologique individualiste » des phénomènes humains qui consiste d'une part, à voir l'individu comme une réalité à part entière, déconnectée de la réalité collective ; et d'autre part, à voir la réalité telle qu'elle est, indépendamment d'une norme collective qui définit la réalité telle qu'elle doit être. En d'autres termes, l'erreur, c'est de séparer les faits de la valeur et de la norme.

Cette séparation se retrouve dans la façon de classer les sciences, notamment dans la distinction entre les sciences sociales d'un côté et les humanités de l'autre. Les premières se sont développées en s'efforçant d'imiter le modèle d'objectivité des sciences de la nature. Elles fonctionnent selon une « rationalité instrumentale », en se focalisant sur les moyens, et en se détournant de la question des finalités éthiques et des impacts des connaissances produites sur la société. Les secondes ont eu la liberté de prendre pour objet les valeurs et les normes, mais plus aucune norme d'objectivé n'était plus exigée d'elles. C'est ainsi que les humanités ont évolué vers un relativisme généralisé :

> *« L'Occident a séparé les humanités des sciences sociales en raison de considérations méthodologiques. Cette séparation a réussi à bannir des sciences sociales toutes les valeurs autres que celles fondées sur des fins instrumentales. L'objectivité 'scientifique' ne pouvait les tolérer et elles ont été rejetées dans les humanités où leur intérêt et leur application sont devenus totalement personnels et individuels. »*[30]

28 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982): 25.
29 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "*Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life*," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), *Preface XIV*.
30 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 15.

Illustrations

Comme nous l'avons vu, la vision occidentale du monde a tendance à biaiser les sciences sociales dans leur capacité à comprendre les phénomènes humains, ceci à cause de trois grandes erreurs :

1. La réduction de la réalité humaine à la matière observable, mesurable et quantifiable, et le rejet de la validité des données a priori qui relèvent de l'éthique et de la spiritualité.
2. La conception erronée de l'objectivité qui exige du chercheur une neutralité théorique rarement vérifiée dans la pratique.
3. La tendance à séparer les faits de la valeur ou de la norme, c'est-à-dire la réalité telle qu'elle est, indépendamment de la réalité telle qu'elle doit être.

Al-Fārūqī montre que ces trois erreurs se retrouvent, par exemple, dans la façon moderne de produire des connaissances dans l'étude de la sexualité, en anthropologie et en histoire des religions.

En effet, en séparant les faits de la valeur ou de la normes, les sciences sociales en sont venues à rendre synonymes les faits et les valeurs, en ce sens que « ce qui se fait » c'est « ce qui a de la valeur ». Ainsi, elles en sont venues à justifier les faits – les faits culturels, les faits économiques, les faits techniques, les faits politiques… - comme des faits qu'on ne peut pas juger. Autrement dit, elles ont fait de la raison une « raison instrumentale », un pur instrument aveugle aux finalités éthiques et aux impacts des connaissances produites sur la société. Ce biais épistémologique se retrouve dans la façon moderne d'étudier la sexualité. En effet, la recherche sur la sexualité est séparée de toute idée de valeur et de moralité. Par exemple, elle détourne l'attention de l'adultère et la focalise sur le risque de grossesse. Elle fait de la sexualité une activité matérielle et neutre, excluant tout jugement moral :

> *« Cette purge délibérée des disciplines sociales de toute considération de valeur ultime les a ouvertes à n'importe quel déterminant qui les altérait. Elle a offert au factuel le pouvoir de constituer ses propres normes. Le principe du factuel et donc de l'autonomie axiologique des réalités sociales étudiées a conduit inévitablement à la détérioration morale de la société. En ce sens, par exemple, la recherche sur le sexe sans valeur de Kinsey a détourné l'attention de l'adultère vers la prévention de la grossesse. »*[31]

En effet, Alfred Charles Kinsey est un professeur américain du début du 20e siècle, spécialisé en entomologie et zoologie, connu pour avoir publié deux importantes études descriptives sur le comportement sexuel de l'homme et de la femme : Sexual Behavior in the Human Male (1948) et Sexual Behavior in the Human Female (1953).

31 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 15.

Ces deux études ont révélé des « faits » sexuels : la pratique de la masturbation, les « rapports sexuels avant le mariage » et « extraconjugaux », les « expériences homosexuelles » voire avec des enfants. Ces faits sont séparés de toute idée de bien et de mal. La façon même de nommer ces faits est déjà une forme de normalisation et de valorisation de ces faits. En effet, à la place du bien et du mal en matière de sexualité, ce qui est décrit, ce sont juste des « rapports sexuels » qui ont lieu avant ou après le mariage, autrement dit, il s'agit de la même chose, la seule différence étant le moment ou la chronologie des faits ; ce sont juste des « rapports sexuels » qui ont lieu à l'intérieur ou à l'extérieur du couple marié, autrement dit, il s'agit de la même chose, la seule différence étant la localisation géographique interne ou externe des faits ; ce sont juste des « expériences » sexuelles diverses ou homosexuelles, loin de tout jugement moral car ce ne sont que des « expériences » neutres. Les travaux de Kinsey ont été les précurseurs de « la révolution sexuelle » des années 1960-1970 en Amérique. Cette formule « la révolution sexuelle » est également significative d'une vision matérialiste du monde qui voit dans le sexe un acte politique révolutionnaire en ce sens qu'il est désormais « libéré » de la morale et de la religion. Il est « révolutionnaire » en ce sens qu'il sépare « les faits » sexuels de tout jugement moral :

> *« Kinsey fait entrer la sexualité dans le champ des sciences naturelles en tirant son argumentation de la zoologie, de la biologie, et de la physiologie et en ayant recours à la statistique et à des facteurs d'ordre sociologique. Il se situe cependant dans le droit-fil de la modernité sexuelle fondée sur la reconnaissance du caractère positif de l'activité sexuelle (Robinson: 1976) dont il veut élaborer une connaissance essentiellement descriptive des pratiques effectives, dépourvue de toute connotation morale et de tout jugement a priori. »*[32]

Par ailleurs, l'anthropologie étudie « les peuples primitifs » non-occidentaux, d'une part, comme s'il s'agissait d'une humanité différente, et d'autre part, comme s'il s'agissait de données mortes, incapables de contester la vérité de ce qui est dit à leur sujet, malgré la vision occidentalo-centrée qui est portée sur eux :

> *« L'anthropologie était la plus audacieuse de toutes, car ses objets - les sociétés 'primitives' du monde non occidental - étaient des données silencieuses, incapables de lever un doigt critique sur leurs maîtres. Théorie après théorie, on a forcé les données à entrer dans un moule dont les catégories faisaient partie intégrante de la vision occidentale du monde. »*[33]

Toute la limite des sciences sociales occidentales, à l'image de l'anthropologie, c'est qu'elle brise le principe d'unité de l'humanité et tombe dans un relativisme

32 Alain Giami, « De Kinsey au sida : l›évolution de la construction du comportement sexuel dans les enquêtes quantitatives, » Sciences Sociales et Santé 9, no. 4 (1991): 23-56.

33 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981),12-13.

aussi bien dans la conception de l'homme que dans la conception des valeurs :

> *« Enfin, l'anthropologie est la plus audacieuse de toutes. Pour elle, «humanité» signifie ethnicité et est logiquement équivalente à celle-ci et convertible avec elle. Au cours des deux derniers siècles, son effet a été d'entraîner l'humanité dans une frénésie de conscience ethnocentrique en désignant un sous-groupe après l'autre et en construisant pour lui une idéologie et une axiologie à partir des caractéristiques innées de ce groupe ou de ce que ses défenseurs ont fabriqué et déclaré comme étant inné et particulier à ce groupe ethnique. Au lieu d'identifier et de souligner ce qui est universellement humain, toute sa préoccupation est d'identifier, de développer et de gonfler à l'extrême ce qui est particulier. »*[34]

Par ailleurs, de la même manière, l'histoire moderne des religions considère que toutes les religions sont des constructions humaines, car elle se base sur le parti pris selon lequel « Dieu n'existe pas ». L'histoire moderne de chaque religion est perçue comme une histoire à part, comme l'histoire d'une humanité à part, comme l'histoire de la construction d'illusions collectives, alors que la seule vérité « universelle » qui prévaut est la non-existence de Dieu. Le chercheur moderne doit être neutre (en théorie) pour comprendre les autres religions mais dans les faits, il raisonne selon un biais matérialiste ou chrétien occidental. En effet, le chercheur moderne prétend :

> *« parler de société humaine alors qu'il se réfère à la société occidentale, de religion alors qu'il se réfère au christianisme, ou de lois sociales et économiques alors qu'il se réfère aux pratiques courantes de certaines sociétés occidentales. »*[35]

En somme, al-Fārūqī analyse trois grandes erreurs qui font que les sciences sociales occidentales ne peuvent pas être utilisées comme des sciences universelles capables d'éclairer les phénomènes humains, notamment dans le monde musulman :

– « Les sciences sociales occidentales sont incomplètes »[36] car elles ne prennent pas en compte les données a priori qui relèvent de l'éthique et de la spiritualité.
– Elles « sont nécessairement occidentales »[37] car en prétendant être « neutres »,

34 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 53.
35 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 17.
36 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 13.
37 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 13.

elles s'empêcher d'analyser les biais matérialistes et religieux ethnocentrés qu'elles projettent sur les objets étudiés.

– Elles ont tendance à séparer les faits de la valeur, et par conséquent, à faire des faits la norme.

Au-delà de ces illustrations, al-Fārūqī analyse les lacunes méthodologies des sciences sociales occidentales non comme des accidents et des erreurs intellectuels mais comme des tendances systématiques dûes au paradigme matérialiste occidental de la connaissance. Ce paradigme se compose de cinq idées directrices matérialistes occidentales de la connaissance.

Premièrement, la matière est la réalité ultime. « Dieu est mort » donc l'univers fonctionne seul, selon une causalité matériel mécanique (positivisme). La nature n'a ni Dieu ni maître, la matière se gouverne d'elle-même.

Deuxièmement, l'univers n'a ni cause première ni finalité ultime : il est en perpétuel mouvement. Mais en l'absence de Dieu, plus rien ne garantit l'unité, l'ordre et la rationalité de l'univers (relativisme et scepticisme épistémologique).

Troisièmement, s'il n'y a plus de principe d'unité de Dieu et d'unité de l'univers, alors il ne peut plus y avoir d'unité de la vérité et de la connaissance. Chaque vérité, connaissance et science évolue sans unité et cohérence globale. La raison se sépare de la révélation ; la science occidentale se sépare de la conscience éthique et religieuse ; elle sépare les faits de la valeur. Elle ne connaît que le matériel, l'empirique, le mesurable et le quantifiable. Ce qui dépasse ces dimensions n'est pas saisi par la connaissance. La science occidentale se pervertit en positions épistémologiques extrêmes : du dogmatisme positiviste au relativisme, du scepticisme général à la foi religieuse en l'arbitraire. Elle se pervertit en raison instrumentale qui produit des connaissances qui sont autant de moyens de comprendre et de maîtriser le monde, sans finalité ni limite morale.

Quatrièmement, la vie se divise en « profane » et en « religieux ». Dans la vie profane, chaque domaine a ses propres normes de fonctionnement, au-delà de toute valeur éthique.

Cinquièmement, il n'y a pas unité de l'humanité mais des humanités : une humanité occidentale supérieure et d'autres humanités manquant d'humanité ou de rationalité.

Ces cinq grandes idées forment un cadre d'analyse et de travail intellectuel (framework) à partir duquel tous les faits et les phonèmes sont interprétés. Par conséquent, sans une pensée critique et créative basée sur la vision du monde et les principes islāmiques, la combinaison de connaissances importées du passé et de l'Occident moderne, conduira à l'aliénation de l'esprit musulman et à la mondialisation des problèmes et des crises occidentales.

En synthèse

Etudier les sunan – les lois et les modèles universels – de Dieu dans l'univers, c'est faire des « sciences naturelles ». Etudier les sunan de Dieu dans l'histoire et la société, c'est faire des « sciences sociales »[38]. Etudier la volonté de Dieu, c'est étudier la révélation.[39]

Mais alors, suffit-il d'aller dans les universités pour étudier les sciences naturelles et humaines, pour atteindre la vérité ? Non, car :

– L'histoire des sciences naturelles, sociales et des humanités et notamment l'histoire de la division du travail intellectuels en disciplines, est une histoire spécifique à l'Occident ;

– La science occidentale moderne a imposé une forme particulière de rationalité : la rationalité instrumentale. Elle produit de la connaissance pour augmenter le pouvoir de l'homme occidental sur la nature et sur l'humanité, sans s'imposer de régulation éthique ;

– La science occidentale moderne a conduit à d'extraordinaires avancées dans tous les domaines, en même temps qu'à une crise à l'échelle planétaire, car par construction, elle n'arrive pas à saisir la complexité du monde ;

– La science occidentale moderne ne produit pas que de la connaissance universelle. Elle aussi ethnocentrée et biaisée dans ses finalités, ses méthodes, ses données, ses résultats, son utilisation socio-économique et politique ;

– La science occidentale moderne répond d'abord à ses problèmes et priorités, avant ceux des autres. Ceci est manifeste dans tous les domaines, par exemple dans la santé, l'alimentation, la sécurité ou l'éducation… ;

– Les différentes civilisations ont produit des sciences différentes. Par exemple, la civilisation islāmique a produit des « sciences sociales » où les faits et les comportements humains sont compris grâce à la connaissance divine révélée sur la nature humaine, sur les valeurs et sur les normes du « devoir être » ;

– Dans l'histoire, la science islāmique a une façon propre et universelle d'aborder Dieu, la vie ainsi que la connaissance.

Telles sont les grandes raisons qui, selon al-Fārūqī, nécessitent le développement d'une science « islāmique. »[40]

38 Cf. Ismā'īl Rājī al-Fārūqī and A.O. Naseef, Social and Natural Sciences, London: Hodder and Stoughton, 1981, chap. I.

39 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 14.

40 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 44.

Qu'est-ce qui rend « la science islāmique » ?

Al-Tawḥīd, l'essence de la civilisation islāmique

La pensée d'Al-Fārūqī insiste sur l'idée de Tawḥīd. Mais il n'est pas le premier. La grande originalité de la vision d'al-Fārūqī sur al-Tawḥīd, par rapport à eux, réside dans le fait que pour lui, al-Tawḥīd est une vision du monde qui a des implications concrètes sur la façon de penser et de vivre. Il a consacré un ouvrage fondamental à ce sujet : *al-Tawḥīd : ses implications pour la pensée et la vie.*[41] L'idée principale est qu'al-Tawḥīd encadre notre vision de Dieu, de la nature, de l'homme, de la pensée et de nos activités : la métaphysique, l'expérience religieuse, la famille, l'ordre social, l'ordre économie, l'ordre politique, l'esthétique... Pour lui, « l'essence de la civilisation islāmique est l'islām ; et l'essence de l'islām est *al-Tawḥīd*. »[42] Cette essence façonne tous les aspects de la vie et de la pensée de la civilisation islāmique. C'est parfaitement illustré dans l'*Atlas culturel de l'islām.*[43]

En tant qu'essence de la civilisation islāmique, le Tawḥīd est une vision du monde qui se résume à cinq grandes idées : Dieu est Un, Il est distinct de sa création ; l'Homme peut accéder à Dieu grâce à l'observation et la réflexion sur les signes dans l'univers et dans la révélation ; dans le cosmos, tout a une finalité ; l'Homme a pour finalité de servir Dieu, donc il est capable de comprendre et de concrétiser la volonté de Dieu ; l'Homme est libre et donc responsable de ses actes dans cette vie, et il sera jugé dans la vie future.

Les cinq principes résumés plus haut sont le cœur du Tawḥīd, le cœur de l'islām et le sens même du dīn al-ḥanīf ou de la religion naturelle universelle que Dieu a insufflée et transmise à chaque être humain. Tous les prophètes ont enseigné cette vision qui est le Message commun et permanent de Dieu aux hommes. Toute la culture islāmique est basée sur ces principes.

Al-Tawḥīd comme principe de la connaissance

L'originalité d'al-Fārūqī est qu'il montre ce que le Tawḥīd implique précisément sur la connaissance, sur l'épistémologie et sur la méthodologie, ou encore, sur la théorie de la connaissance. Cette idée va largement influencer la pensée islāmique contemporaine :

41 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982).
42 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 17.
43 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī et al-Fārūqī, Lois Ibsen Lamyā, "The Cultural Atlas of Islām" (Macmillan U.S.A., 1986).

« Si l'on pose la question de savoir à partir de quel concept la science islāmique devrait être construite, pour y répondre, nous devons examiner et réexplorer le concept de Tawḥīd, et ce concept sera impliqué dans les théories de la science. La pensée islāmique d'al-Fārūqī, sur la reconstruction de la science à partir d'une vision islāmique du monde, a eu une influence considérable sur les scientifiques ultérieurs. Notamment en formulant le concept de Tawḥīd comme fondement de l'étude de la science. »[44]

La vision Tawḥīdī du savoir implique que la science est une voie vers al-'ibādah, une voie vers « l'adoration et le service de Dieu. » Adorer et servir Dieu, c'est donc, dans le champ de la science, mettre en pratique le Tawḥīd comme cadre d'analyse et de travail.

Al-Tawḥīd comme cadre d'analyse et de travail

Dans l'ouvrage collectif *Islām : Source et finalité du savoir*[45] al-Fārūqī développe l'idée clé du livre : l'islām n'est pas une simple « religion », mais une source et un objet de connaissance universels, pertinents pour toutes les sciences naturelles et sociales. La science islāmique, qu'elle porte sur la religion, la nature ou l'homme, est « islāmique » en ce sens qu'elle fonctionne selon un cadre d'analyse ou cadre de travail (framework) composé d'un ensemble de « principes premiers ». Qu'est-ce qu'un cadre d'analyse ?

« Un cadre est défini par Merriam-Webster comme «la structure de base de quelque chose : un ensemble d'idées ou de faits qui soutiennent quelque chose» («Framework», n.d.). Dans le cadre d'une recherche, ce cadre fournit la structure abstraite qui guide le chercheur dans sa quête de connaissances. Toutefois, un cadre ne dicte pas de technique spécifique pour la collecte ou l'analyse des données. »[46]

Le fait de considérer l'Islām comme source, finalité et cadre d'analyse pour produire des connaissances, ouvre la voie « vers de nouveaux horizons de recherche et de coopération. »[47] Dans le chapitre : *First Principles of Islāmic Methodology*, al-Fārūqī présente le cadre d'analyse Tawḥīdī qui se compose de cinq principes premiers de la

44 Rodliyah Khuza'i, Irfan Safrudin, Hendi Suhendi, "*The Thought of Ismā'īl Rājī al-Fārūqī and Its Influence in Western and Islamic Civilization,"* Advances in Social Science, Education and Humanities Research, volume 409. 2nd Social and Humaniora Research Symposium (SoRes), (2019) : 576.

45 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "*Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge*," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982). Chapitre *Islāmisation de la connaissance : Problèmes, principes et perspectives*.

46 Drawson, A. S. , Toombs, E. , Mushquash, C. J, "Indigenous Research Methods : A Systematic Review." *The International Indigenous Policy Journal*, 8(2), (2017) : 53.

47 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "*Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge*," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : vii.

connaissance islāmique, à savoir : l'unité d'Allāh, l'unité de la création, l'unité de la vérité et de la connaissance, l'unité de la vie et l'unité de l'humanité.

Dans le livre *Islāmization of Knowledge. General Principles and Work Plan,*[48] il y a également un chapitre intitulé *First Principles of Islāmic Methodology*, qui reprend les cinq principes premiers de la connaissance islāmique auxquels il ajoute un sixième intitulé "The complementary nature of Revelation (waḥī) and Reason ('aql)." Explorons donc ces six principes premiers de la connaissance.

1. Le principe d'unité d'Allāh

« L'unité d'Allāh est le premier principe de l'islām et de tout ce qui est islāmique. »[49]

L'unité d'Allāh implique que : Dieu est Créateur de tout ce qui existe dans le cosmos ; le Créateur est distinct de la créature ; Il gouverne l'univers ; Il est la source du Vrai, du Bien et du Beau partout dans l'univers ; Il intervient dans les affaires humaines en tant que source de vérités, de normes et de valeurs universelles à réaliser. Al-Fārūqī explique que ce qui est nouveau dans la vision islāmique n'est pas l'existence d'un dieu, mais l'unicité de Dieu, sa transcendance, son action permanente à travers l'organisation de l'univers et la loi morale qui oriente la vie de l'être humain :

« Sa volonté est la loi de la nature, ainsi que la loi de la morale. »[50]

L'unité d'Allāh implique que si Dieu a créé l'être humain et lui a donné les capacités nécessaires pour comprendre et transformer le monde, c'est que comprendre et transformer le monde est possible :

« Allāh a créé les êtres humains selon la meilleure des formes. Il les a dotés de facultés leur permettant de Le reconnaître et de reconnaître Ses œuvres, ainsi que de la capacité de transformer la création afin d'y accomplir Ses modèles (sunan) éthiques et esthétiques. »[51]

L'unité d'Allāh implique de penser et de vivre pour Dieu, au service de sa volonté :

« Être musulman, c'est avoir Allāh constamment présent dans sa conscience. Et puisqu'Il est le Créateur et le Juge, être musulman

48 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islāmization of Knowledge: General Principles and Work Plan," 2nd ed. (Herndon: International Institute of Islāmic Thought, 1981).

49 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 39.

50 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 39.

51 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 39.

signifie s'engager à faire tout, et toute chose, comme Il l'a ordonné, et par amour pour Lui. »[52]

La « connaissance islāmique » analyse tout phénomène en le reliant à son réseau complexe de causes matérielles et à la cause divine :

« Il est la cause première et ultime et la fin de toute chose. En tant que tel, Son être et Son activité sont les premiers principes constitutifs et régulateurs de toute connaissance. Que l'objet de la connaissance soit le microcosme de l'atome ou le macrocosme des étoiles, la profondeur du moi, la conduite de la société ou la marche de l'histoire, la connaissance islāmique considère l'objet de la connaissance comme matériellement causé par les constituants antécédents de la situation d'où provient cet objet. Cependant, la décharge réelle de la causalité, qui a fait apparaître l'objet parmi une infinité d'autres objets possibles auxquels ces mêmes constituants auraient pu conduire, est considérée comme l'initiative de l'Être divin, émanant d'un commandement divin. »[53]

La « connaissance islāmique » analyse tout phénomène comme ayant une finalité, une finalité intermédiaire (un moyen pour un autre moyen) ou une fin plus grande, jusqu'à la finalité ultime qui est Dieu :

« De même, la connaissance islāmique considère que chaque objet de connaissance remplit une fin voulue par Allāh ou sert une autre fin ainsi voulue, de sorte que la hiérarchie causale de l'univers est à la fois une hiérarchie de fins, au sommet de laquelle se trouve la volonté divine, qui écrit la fin de chaque être individuel, de chaque série de fins et de la hiérarchie dans son ensemble. »[54]

La « connaissance islāmique » analyse tout phénomène naturel ou humain, toute vérité sur la nature, sur l'homme, sur la morale ou sur la religion en lien avec Dieu :

« La connaissance islāmique reconnaît qu'il n'y a ni être, ni vérité, ni valeur en dehors des chaînes et des réseaux de causes et d'effets dans lesquels Allāh est la cause et la fin, à la fois immédiate et ultime ; que tout ce qui est conçu, connu ou évalué en dehors de cette complexité divinement ordonnée est inexistant, faux ou sans valeur, ou simplement

52 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 39.

53 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "*Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge*," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 39.

54 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "*Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge*," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 39.

présenté de manière erronée comme se situant en dehors de cette complexité. »[55]

Mais la « connaissance islāmique » n'est ni la soumission de tout le savoir à des principes religieux dogmatiques ou à des objectifs arbitraires, ni à un clergé religieux chargé de dire la vérité absolue sur tous les sujets. Il ne s'agit pas non plus de se concentrer sur les connaissances « religieuses » et de négliger les connaissances « profanes ».

2. Le principe d'unité de la création

Le principe d'unité d'Allāh implique l'unité de la création qui implique trois idées directrices interdépendantes sur le monde : le cosmos fonctionne selon un ordre harmonieux ; la création est un réseau de finalités cohérentes, toutes soumises à la volonté de Dieu ; et la création est à la disposition de l'être humain (al-taskhīr).

Le cosmos fonctionne selon un ordre harmonieux

De l'unité d'Allāh découle logiquement l'unité de Sa création :

« S'il y avait dans les cieux et sur la terre d'autres dieux que Dieu, les cieux et la terre seraient tombés dans le chaos. »[56]

لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

Si l'univers avait plusieurs dieux, il aurait plusieurs lois et ordres contradictoires. L'ordre et l'univers ne pourraient alors pas exister. L'homme ne pourrait alors produire aucune connaissance vraie sur le monde, car les phénomènes pointeraient vers des vérités particulières, contradictoires et incompatibles.[57] En ce sens, pour pouvoir analyser un phénomène en termes de contenu, de qualités, de relations, d'événements et de causes, on ne peut le faire que s'il y a unité, cohérence et permanence

« C'est la cohérence ou l'unité de l'ordre cosmique qui nous permet de reconnaître la permanence des substances en tant que choses, et la répétition des événements en tant que relations causales. Sans l'ordre cosmique, ni les choses, ni les causes et les conséquences ne

55 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "*Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge*," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 39-40.

56 Coran 21 : 22.

57 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 40.

seraient identiques. La création est un tout, précisément parce qu'elle est l'œuvre du Créateur, dont l'ordre et le dessein ont infusé chacune de ses parties. »[58]

Comme il y a un ordre, donc on peut connaître le monde, à travers les lois qui structurent son fonctionnement. Et s'il y a un ordre, c'est qu'il y a un Créateur qui ordonne le monde en permanence :

« L'ordre cosmique est constitué des lois de la nature. Celles-ci s'appliquent à l'ensemble de l'univers et en imprègnent chaque partie ou aspect. Le matériel, l'espace, le biologique, le psychique, le social et l'esthétique - toute la réalité obéit à ces lois et les respecte. Toutes les lois sont les sunan (modèles) d'Allāh dans sa création. »[59]

Les phénomènes sont structurés selon la relation de cause à effet. Mais cette relation est complexe et multidimensionnelle. Dieu peut intervenir dans une chaîne de causes et d'effets, c'est pourquoi le monde ne fonctionne pas selon une causalité simple et linéaire : il arrive que les mêmes causes ne produisent pas les mêmes effets. Malgré leurs différences philosophiques, al-Ghazālī et Hume ont mis en évidence qu'il n'y a pas de nécessité à une quelconque connexion causale :

« Par conséquent, chaque être dans le cosmos, et chaque événement qui se produit, l'est sur Son ordre. À tout moment de son existence, chaque être a le pouvoir dynamique de changer. Ce pouvoir dynamique vient d'Allāh et est soutenu par Lui. De plus, ce pouvoir n'est pas nécessairement tenu de produire le résultat auquel il est associé. C'est par l'ordre d'Allāh qu'un effet particulier est causé par les causes qui lui sont habituellement associées. Allāh peut déclencher une cause pour produire immédiatement son effet. Mais Il peut aussi déclencher une cause au moyen d'autres causes, de sorte que ce qui nous semble être un enchaînement inexorable de causes est tout autant une cause divine qu'une cause unique. »[60]

La création est un réseau de finalités cohérentes, toutes soumises à la volonté de Dieu

Allāh a créé tout ce qui existe selon une mesure précise en attribuant à chaque chose sa nature, ses relations avec les autres êtres et son évolution. Allāh soumet toute chose à un système de causes mais aussi à un système de fins :

---

58 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 40.

59 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 40.

60 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 40.

« Tout a une finalité, une raison d'être qui est servie. Cette finalité n'est jamais définitive mais toujours soumise à d'autres finalités constituant un lien final qui ne s'achève qu'en Lui. Car Lui seul est la fin ultime, le but final, à qui tout revient. Sa volonté fait que tout ce qui est bon est bon. Par conséquent, tout ce qui existe, est lié à tout le reste dans une relation de cause à effet ou de moyen à fin. En effet, les relations métaphysiques et axiologiques se terminent toutes deux avec Allāh. Le réseau de chacune est infini. Certes, les deux sont ouverts à l'inspetion, à la connaissance et à l'appréciation de l'homme. »[61]

La crise écologique planétaire actuelle a mis en évidence de façon encore plus criante et tragique le fait que dans l'univers, tout est lié, toute chose remplit une fonction ou une action dans un système de relations, de causes et de finalités. Etudier ce système, c'est étudier les sunan de Dieu dans le monde naturel et humain :

« Le fait que toutes les choses de la création servent un but et que tous les buts soient liés les uns aux autres comme des moyens et des fins fait du monde un système structuré selon des finalités, vibrant et vivant, plein de sens. Les oiseaux dans le ciel, les étoiles dans le firmament, les poissons dans les profondeurs des océans, les plantes et les éléments : tous font partie intégrante du système. Aucune partie n'est inerte ou mauvaise, car chaque être a une fonction et un rôle dans la vie de l'ensemble. Ensemble, ils forment un corps organique dont les membres et les organes sont liés entre eux d'une manière que l'homme de science commence à peine à découvrir, mais seulement dans des parties très limitées de la nature. »[62]

La création est à la disposition de l'être humain (al-taskhīr)

Dieu a organisé le monde en un système de relations, de causes et de finalités qui fournit :

« un théâtre à la vie et à l'effort éthique de l'homme. Le théâtre n'est pas sa propre fin ; il n'est pas non plus la propriété et le domaine exclusif de l'homme. L'homme ayant été créé pour mener une vie au service de son Créateur, ce dernier lui a donc mis le monde à sa disposition. Le devoir de l'homme est donc de réaliser les modèles divins (les lois de la nature et de la morale) qui s'y trouvent, mais aussi de le préserver de la détérioration, et même de l'améliorer. »[63]

61 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 41.

62 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 41.

63 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 42.

Cette organisation, c'est précisément al-taskhīr, la mise à disposition de la création au service de l'être humain. En effet, Dieu a placé tout ce qui existe pour répondre à l'utilité, au plaisir et à l'esthétique dont l'être humain a besoin ou envie :

> *« Allāh a accordé à l'homme le monde comme un cadeau et un champ d'action temporaire. Il a fait en sorte que tout ce qui s'y trouve lui soit soumis, c'est-à-dire capable d'être utilisé par l'homme pour sa nourriture, son plaisir et son confort (…). La création intègre les besoins de l'humanité et ses objets sont destinés à répondre à ces besoins. »*[64]

L'ensemble de la création est donc là, à la disposition de l'être humain. Elle est prête à être connue et transformée selon le bien ou le mal dont l'être humain est capable :

> *« L'homme peut assécher les mers ou domestiquer le soleil, déplacer les montagnes et cultiver les déserts, ou détruire le monde entier. L'homme peut remplir le monde de beauté et permettre à tous de prospérer, ou le remplir de laideur et tout détruire. »*[65]

3. Le principe d'unité de la vérité et de la connaissance

De la vision de Dieu à la vision de la connaissance

La vision de Dieu impacte directement la vision de la vérité et de la connaissance. Ainsi, la vision athée du monde, en rejetant l'existence de Dieu, était, dans un premier temps, « positiviste » en ce sens qu'elle a remplacé la sacralité de la religion par la sacralité de la science qui étudie les faits. Elle avait tendance à exposer ses découvertes et ses théories scientifiques comme des vérités absolues, le temps de marginaliser la religion. Dans un second temps, la vision athée du monde, est devenue « relativiste » en ce sens qu'elle considère toute vérité comme étant relative au point qu'il est devenu impossible de soutenir une quelconque vérité.

De la même façon l'idée polythéiste de Dieu tend à développer une vision relativiste de la connaissance : elle a tendance à voir autant de vérités contradictoires que de dieux en concurrence dans le cosmos. En ce sens, le relativisme est une forme de polythéisme épistémologique et moral, en ce sens que chaque dieu définit sa propre vérité et valeur, en contradiction avec les autres dieux.

De la même façon l'idée chrétienne de Dieu sous la forme de la Trinité tend à développer une vision de la connaissance qui est d'une part dogmatique – exprimée par l'Eglise qui en détient le monopole –, et d'autre part, relativiste car en remettant en cause

64 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 42.

65 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 42.

la raison comme instrument de compréhension du monde, elle légitime le règne de l'arbitraire et de la pensée magique.

De la même manière, pour al-Fārūqī, reconnaître l'existence et l'unicité de Dieu est la condition de possibilité de la vérité :

> *« Reconnaître l'existence et l'unité de Dieu, c'est reconnaître la vérité et son unité. L'unité de Dieu et l'unité de la vérité sont inséparables. Elles sont les aspects d'une seule et même réalité. Cela devient évident lorsque nous considérons que la véracité est une qualité de la proposition du Tawḥīd, à savoir que Dieu est Un. Car si la vérité n'était pas*
>
> *une, alors l'affirmation "Dieu est Un" pourrait être vraie, et l'affirmation "une autre chose ou puissance est Dieu" pourrait également être vraie. Dire que la vérité est une, c'est donc affirmer non seulement que Dieu est Un, mais aussi qu'aucun autre dieu n'est Dieu si ce n'est Dieu, d'où la combinaison même de la négation et de l'affirmation que la shahādah véhicule. Lā ilāhā illā Allāh. »*[66]

L'harmonie de l'univers et de son fonctionnement dépend d'une condition vitale : l'unité d'un Créateur qui agence chaque chose à sa juste place, selon la juste mesure. L'unité de la vérité et de la connaissance n'est possible que s'il y a unité de l'univers et harmonie. Autrement, la vérité et la connaissance ne seraient que des fragments contradictoires d'idées illusoires qui n'ont pas de correspondance avec la réalité. Ainsi, pour al-Fārūqī, affirmer l'unicité de Dieu, l'unité et l'harmonie de l'univers, et l'unité de la vérité et de la connaissance est une chaîne de propositions logiques inséparables. Cette chaîne logique se manifeste à travers deux faits majeurs : premièrement, Dieu est à la fois le Créateur de l'univers et l'Auteur de la révélation envoyée à l'humanité à travers le courant des prophètes ; deuxièmement, il y a des phénomènes qui renvoient vers Dieu, aussi bien dans l'univers que dans la révélation. C'est pourquoi, dans la langue du Coran, le même mot désigne les *āyāt* ou les signe de Dieu dans l'univers et dans la révélation, car il s'agit de la même source et de la même vérité :

> *« Ainsi, le Tawḥīd est l'affirmation de l'unité absolue de Dieu, de même que l'affirmation de l'unité des sources de la vérité. Dieu est le Créateur de la nature d'où l'homme tire sa connaissance. Tel est le sens de la description que le Coran donne du monde ou des phénomènes de la nature comme étant pleins de āyāt, c'est-à-dire de signes, d'indices et de preuves de Dieu. Dans toutes ces circonstances, le Coran fait référence à une déduction, évidente pour ceux dont l'esprit est capable de voir, entre la création et son Créateur, dont l'existence et l'activité permanente sont impliquées dans les phénomènes de la nature. »*[67]

66 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 43.

67 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 45-46.

Par conséquent, toute science, quelle que soit son objet – la religion, la nature ou l'homme… – doit être structurée autour de l'idée d'unité d'Allāh (Tawḥīd) :

> *« Tout apprentissage, qu'il concerne l'individu ou le groupe, l'homme ou la nature, la religion ou la science, doit se réorganiser selon le principe de Tawḥīd, c'est-à-dire qu'Allāh existe et est Un, et qu'Il est le Créateur, le Maître, le Fournisseur, le Soutien, la cause métaphysique ultime, le but et la fin de tout ce qui est. Toute connaissance objective du monde est une connaissance de Sa volonté, de Son organisation, de Sa sagesse. Toute volonté et tout effort humains ne sont possibles qu'avec Sa permission et Son autorisation. Ils doivent accomplir Son commandement, le modèle divin (the divine pattern) qu'Il a révélé, s'ils visent à atteindre le bonheur et la félicité. »*[68]

En ce sens, les sciences sociales qui étudient l'homme et ses interactions avec les autres doivent reconnaître que l'homme n'existe pas tout seul comme un être séparé de l'univers et de Celui qui l'a créé. En effet, le domaine de l'homme est aussi le domaine dans lequel Allāh intervient, d'abord en faisant de l'être humain son Khalīfah ou vice-gérant sur terre, et ensuite en tant que source universelle de connaissance et de sagesse pour l'aider à assurer sa vocation dans l'Histoire et dans la société.

Ainsi, en tant que principe méthodologique, le Tawḥīd veut aussi dire que pour vivre, la nature et l'homme ont besoin non seulement de lois universelles mais aussi de valeurs universelles. Et Dieu offre justement des lois et des valeurs universelles. C'est pourquoi, lorqu'on étudie la réalité, on doit étudier les lois et les valeurs universelles qui doivent la structurer, en même temps que les déviances par rapport à ces valeurs :

> *« Le principe d'unité de la vérité est peut-être la caractéristique la plus distinctive de la méthodologie islāmique. Ce principe veut que la vérité soit une modalité de Dieu et qu'elle soit inséparable de Lui, que la vérité soit une comme Dieu est un. La réalité ne tire pas seulement son existence de Dieu, qui est son Créateur et sa cause ultime ; elle tire son sens et ses valeurs de Sa volonté, qui est sa fin et son but ultime. Son actualité n'a d'autre sens que l'accomplissement ou le non-accomplissement de ses valeurs. En effet, la réalité s'est actualisée*[69] *pour être une illustration de la volonté divine. Elle doit donc être étudiée sous l'angle de la réalisation ou de la violation de la valeur. En tant que telle, c'est-à-dire en dehors de cette modalité, la réalité n'est rien du tout. Il est donc invalide de chercher à établir une connaissance de la réalité humaine sans chercher à connaître ce que cette réalité doit être. »*[70]

68 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 15.
69 Al-Fārūqī utilise souvent le terme « actualiser » dans un sens philosophique. Le contraire d'actuel, c'est ce qui est « potentiel ». Et « actuel » est synonyme de « réalisé. »
70 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 13-14.

En somme, le Tawḥīd a formé un esprit musulman rationaliste. En effet, adhérer au Tawḥīd, c'est s'engager à exercer sa raison pour comprendre la réalité révélée dans le Coran et la réalité observable dans l'univers. Al-Fārūqī affirme que pour bien exercer sa raison, il faut suivre cinq principes méthodologiques[71] :

1. Rejeter le relativisme, le scepticisme, l'utilitarisme, et la vision chrétienne de « la foi ».
2. Rejeter tout ce qui ne correspond pas à la réalité.
3. Refuser toute contradiction définitive entre la raison, la révélation et l'univers créé.
4. S'ouvrir à des preuves nouvelles ou contraires à nos connaissances ou convictions actuelles.
5. S'ouvrir à la vie, à la nouveauté et à la différence.

Rejeter le relativisme, le scepticisme, l'utilitarisme, et la vision chrétienne de « la foi »

L'idée qu'il n'y a pas de vérité, que tout est relatif à l'espace et au temps, a contaminé les sciences sociales ainsi que les humanités occidentales. Le relativisme épistémologique et moral a donné naissance au scepticisme et à l'utilitarisme. Le premier a définitivement renoncé à chercher la vérité. Le second y a également renoncé et a remplacé la vérité par l'utilité. En parallèle du développement du relativisme, du scepticisme et de l'utilitarisme, s'est développée « la foi » des chrétiens. Son développement s'est fait parallèlement à celui de la science, dans le domaine la pure croyance, déconnectée de la réalité. Comment en est-on arrivé là ?

Al-Fārūqī analyse[72] cette évolution comme la conséquence de la diffusion de l'esprit scientifique empirique qui a écarté progressivement l'esprit religieux. D'autre part, c'est la conséquence de l'esprit religieux qui s'est éloigné de la réalité, de la science et de la vérification empirique : il n'a fait que se conformer aux conceptions de l'Eglise. L'Occident moderne est très marqué et intoxiqué par cette victoire de l'esprit scientifique contre l'Eglise chrétienne. A partir de cette expérience historique très relative, l'Occident a généralisé deux idées fausses. Tout d'abord, la croyance selon laquelle toute religion est dogmatique. Ensuite, la croyance selon laquelle tous les chemins vers la vérité doivent être empiriques. Tout ce qui n'est pas confirmé par les sens et l'expérience est alors sujet au doute.

Face à l'offensive critique de l'esprit scientifique, la seule réponse possible du christianisme a été d'opposer un acte de foi, un acte spirituel subjectif déconnecté de la réalité objective. Telle est la stratégie adoptée par le discours chrétien[73]. Autrement dit, pour éviter toute critique scientifique, la foi chrétienne se positionne comme une croyance déconnectée des faits, de la réalité, de l'expérience et de la raison. « La foi » et « la raison » gouvernent désormais chacune dans un domaine et sur des sujets totalement distincts. C'est ainsi que s'affrontent désormais ceux qui valorisent « la foi » – les religieux

71 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 43.
72 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 39.
73 Friedrich D. Schleiermacher, "On Religion: Speeches to its Cultural Despisers," trad. John Oman. New York: Harper and Brothers, Publishers, 1958, p94 ff.

–, et ceux qui valorisent « la raison » – les philosophes et les scientifiques. La foi est du domaine de la croyance totalement arbitraire :

> *« Les athées parmi les chrétiens décrivent la foi chrétienne comme la croyance d'un aveugle en un chat noir dans une chambre noire où il n'y a pas de chat. »*[74]

Toujours dans la conception chrétienne, la foi consiste à prendre la décision d'accepter une vérité que la raison n'accepte pas. Par conséquent, la foi est un acte, une décision par laquelle une personne se résout à reconnaître comme vrai une chose que ni sa raison ni son expérience ne peut confirmer. Al-Fārūqī explique qu'on ne peut pas adhérer au christianisme au moyen des miracles, de la sagesse et de la raison. On ne peut y adhérer que par la foi. La principale et la seule raison d'adhérer au christianisme, c'est d'avoir foi, de croire, de faire confiance, sans raison. Et il appuie son explication avec cette parole biblique :

> *« Les juifs veulent des miracles et les grecs recherchent la sagesse. Quant à nous, nous proclamons le Christ crucifié, un message scandaleux pour les juifs et qui est pure folie pour les nations païennes. »*[75]

Par la suite, le courant romantique a contribué à réduire la religion à un sentiment et à une expérience subjective. Etant donné cette tension particulière à l'occident chrétien et moderne, les musulmans ne doivent jamais confondre al-'aqīdah avec « le dogme » ni al-īmān avec « la croyance » ou « la foi » :

> *« C'est pourquoi le musulman ne devrait jamais appeler son īmān "croyance" ou "foi". Quand ils sont utilisés dans un sens général, ces termes renferment et impliquent eux-mêmes l'idée de non-vérité, de probabilité, de doute et de suspicion. On leur reconnaît une certaine validité uniquement lorsqu'ils sont attribués à une personne ou à un groupe particulier. Même dans ce cas, ces termes signifient simplement que cette personne ou que ce groupe défend une certaine proposition comme étant vraie. Jamais aucun de ces termes ne signifie qu'une telle proposition est vraie. A l'évidence, ceci est tout l'opposé du sens du terme īmān. Ce terme qui est dérivé du mot amn (sécurité), signifie que les propositions qu'il recouvre sont en fait vraies, et que leur vérité a bien été intégrée, comprise et acceptée par l'esprit. Dans le langage islāmique et arabe, on peut dire de quelqu'un qu'il est kādhib (menteuse) ou munāfiq (hypocrite). Mais on ne peut pas dire qu'il a al-īmān en ce sens qu'il adhère à une idée qui n'existe pas. On ne peut pas dire que le contenu d'al-īmān est faux en ce sens qu'il n'existerait pas ou qu'il dirait autre chose que ce qu'il veut dire. C'est pourquoi les termes īmān et yaqīn sont synonymes. Avant de trouver al-yaqīn (la certitude), on peut nier et remettre en question la vérité. Mais une fois que le yaqīn*

74 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 40.
75 Paul, I Corinthiens, 1 : 22-23.

est présent, la vérité est aussi établie et convaincante que la preuve par les sens. Elle devient indiscutable ; la seule réponse possible à la personne qui continue de douter est "Voilà ! Vois par toi-même !" Al-yaqīn, c'est par conséquent la certitude de la vérité, la certitude face à une vérité qui s'impose d'elle-même par sa démonstration. Al-īmān, c'est par conséquent la conviction libérée du doute lié à la probabilité, à la conjecture et à l'incertitude. Ce n'est ni un acte ni une décision ni une résolution que l'on accepte. Ce n'est pas non plus le fait de faire confiance à une idée dont on ne sait pas si elle est vraie. Ce n'est pas non plus un pari consistant à mettre sa fortune dans tel panier plutôt qu'un autre. Al-īmān, c'est quelque chose qui arrive à l'être humain, lorsque la vérité, lorsque le caractère factuel d'un objet le frappe au visage et le convainc de sa vérité, au-delà de tout doute. Al-īmān est de la même nature qu'une conclusion géométrique dont on reconnaît la vérité et le caractère inévitable, sur la base des prémisses qui la précèdent.

Al-īmān, c'est, comme le soutient le Coran, un objet dont l'existence accepte de s'exposer à la mise en question, un objet qui est exposé et placé devant les spectateurs pour que tous le voient et le touchent. »[76]

Ainsi, les termes « croyance » et « foi » comportent du doute et de la suspicion. Leur contenu n'est valable que subjectivement, relativement à certaines personnes ou communautés qui l'acceptent. Ils signifient que telle personne ou communauté considère telle idée comme étant vraie. L'idée de « croyance » ou de « foi » est inspirée d'une vision relativiste de la connaissance selon laquelle on ne peut pas connaître la vérité de façon objective. On ne peut que l'expérimenter de façon « subjective », « spirituelle », « religieuse », indépendamment des règles de la logique et de la recherche scientifique.

C'est pourquoi les termes de « croyance » et de « foi » signifient tout l'opposé du mot īmān. Ce dernier implique que ce qui est défendu est vrai. Une personne qui ment ou qui est hypocrite défend une chose qui n'existe pas ou déforme la réalité dans son propos. A l'inverse, la personne qui porte al-īmān sait que ce qu'elle défend existe bel et bien en dehors de sa personne. Al-īmān ne peut pas renvoyer à quelque chose de faux ou d'irréel. Al-īmān, c'est la conviction certaine, la même conviction face à la validité d'un théorème en géométrie par exemple. La perception de l'unité de Dieu est aussi objective que la perception d'une « donnée dure » de la réalité. C'est pourquoi al-īmān et al-yaqīn (la certitude) sont synonymes. Avant d'atteindre al-yaqīn, on peut douter, interroger, contester ce qui est présenté comme étant vrai. Mais lorsqu'al-yaqīn est présent, la vérité est aussi forte qu'une évidence saisie par les sens :

« Certainement, si vous saviez de science certaine (avec yaqīn, certitude), vous seriez alors convaincus de la réalité de l'enfer, comme si vous le voyiez avec vos propres yeux »[77].

Ainsi, al-yaqīn, c'est la certitude d'être face à une vérité objective et univer-

76 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 40-41.
77 Coran 102 : 5-7.

selle, certitude obtenue par l'exercice de son jugement critique. Al-yaqīn, ce n'est pas un choix personnel, un acte de foi, la décision personnelle de faire confiance dans quelque chose dont on ne sait pas si elle est vraie ou non. Al-īmān et al-yaqīn, c'est une certitude face à une vérité qui s'impose par sa démonstration. Les vérités et propositions d'al-īmān ne sont pas des « mystères » inaccessibles à la raison humaine. Ce sont des sujets et des preuves soumises au débat public.

La différence entre la conception islāmique d'al-īmān et la conception chrétienne de la foi et de la croyance est trop grande pour être confondue :

> *« Le contraste entre la conception islāmique d'al-īmān et la conception chrétienne de la foi est encore plus grand avec Pascal qui fait de la foi un pari que l'on fait sur un résultat qui est par définition inconnaissable. Dans la pensée de Pascal, l'homme ne peut jamais être convaincu, par la démonstration, de l'existence de Dieu, de Ses commandements et du jugement dernier. Alors que l'islām a relevé le défi d'offrir une telle démonstration. Par conséquent, toutes les formes*
>
> *d'argumentation ont été utilisées par les musulmans pour aboutir à une telle conviction rationnelle. Les arguments basés sur la création et le changement, sur la conception et le but, ainsi que sur la conscience morale, ont reçu leur meilleure formulation dans le Coran. »*[78]
>
> *« A la différence de la foi des chrétiens, al-īmān de l'islām est une vérité qui se donne à l'esprit et non pas une croyance qui cherche la crédulité de l'homme. Les vérités ou les prépositions d'al-īmān ne sont pas des mystères, des pierres d'achoppement, inconnaissables et déraisonnables, mais elles sont soumises à la critique et elles sont rationnelles. Elles ont été soumises au doute et sont ressorties des tests comme étant confirmées et établies comme vraies. Il n'est plus nécessaire de plaider en leur faveur. Toute personne qui les reconnaît comme vraies est raisonnable ; celle qui persiste à les nier ou à en douter est déraisonnable. On ne peut pas en dire autant de la foi chrétienne, par définition. Mais concernant al-īmān de l'islām, cette description est nécessaire. C'est pourquoi Dieu décrit la vérité de l'islām en ces termes :*
>
> *"Dis : 'La Vérité est maintenant manifeste (par la révélation) et l'erreur a disparu. Car l'erreur doit disparaître'*[79].
>
> **وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ ۚ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا**
>
> *'Pas de contrainte dans la religion ! Désormais le bon chemin se distingue de l'égarement (...)'*[80].

78 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 41.
79 Coran 17 : 81.
80 Coran 2 : 256.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

Le caractère raisonnable de l'islām consiste à faire appel à l'esprit et au meilleur de sa faculté critique. L'islām n'a pas peur des contre-preuves ; n'opère pas en secret ; ne fait pas appel à un sentiment "instinctif", à un doute et à une incertitude "intérieurs", à une anxiété ou à un désir souhaitant que les réalités soient différentes de ce qu'elles sont en fait. L'islām est une affirmation publique. Elle s'adresse à la raison pour chercher à la convaincre de la vérité, au lieu de chercher à l'écraser avec un discours incompréhensible, ou à la contraindre à se rendre au nom de ce qui "dépasse toute capacité à comprendre". »[81]

Le rationalisme de l'islām – son insistance sur les preuves claires et » distinctes, son admiration et sa promotion du savoir et de la sagesse, son encouragement à rechercher la science et à découvrir les lois de Dieu dans l'ensemble de la création, dans la nature, dans le ciel et

dans la psyché humaine – contraste avec la description que Paul fait de la foi chrétienne :

'Où est le sage ? où est le scribe ? Où est le disputeur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde ? Car puisque le monde, avec sa sagesse, n'a point connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication. Les juifs veulent des miracles et les grecs recherchent la sagesse. Quant à nous, nous proclamons le Christ crucifié, un message scandaleux pour les juifs et qui est pure folie pour les nations païennes'[82]*. »*[83]

Ainsi, l'islām n'est ni la religion chrétienne qui défend une foi et une croyance déconnectée de la connaissance de la réalité, ni la religion de la science qui croit pouvoir réduire la connaissance de la réalité à ce qu'on peut voir, mesurer ou quantifier.

L'islām est une religion raisonnable qui appelle chacun à bien exercer son jugement critique pour accéder à la vérité. Son Appel est public car la vérité est une affaire qui peut être débattue publiquement, et chacun peut faire l'effort de convaincre les autres ou de se laisser convaincre par les faits et par les démonstrations en débat. Adhérer 0 l'islām, c'est adhérer à un optimisme intellectuel selon lequel al-īmān et la raison ne peuvent pas se contredire : ils contribuent à s'approcher de la même vérité.

81 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 41.

82 Paul, I Corinthiens, 1 : 20-23.

83 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 41.

Refuser toute contradiction définitive entre la raison, la révélation et l'univers créé

La contradiction et le paradoxe font partie de la vie intellectuelle de l'être humain. En effet, lorsqu'on réfléchit sur la religion, sur la nature ou sur l'homme, on peut tomber sur différentes contradictions réelles ou apparentes, qui sont sont le signe d'une erreur à examiner et à dépasser. Accepter la contradiction, c'est perdre toute bonne raison d'adhérer à telle religion et à telle révélation plutôt qu'à une autre. Seul l'exercice de la raison critique peut permettre de savoir distinguer la religion et la révélation divines des constructions humaines. Sans l'exercice de la raison critique, on est condamné soit à la croyance aveugle, soit au scepticisme, soit au relativisme, qui sont trois formes de renoncement à l'idée de vérité et de réalité.

En tant que principe méthodologique, le refus de toute contradiction définitive permet de dépasser le scepticisme, la croyance aveugle ainsi que le relativisme. Le respect du principe de non-contradiction est nécessaire pour la raison de même que pour la révélation :

> *« Le second principe, c'est le refus de toute contradiction d'un côté, et de tout paradoxe de l'autre. Ce principe est l'essence du rationalisme. Sans lui, on ne peut pas échapper au scepticisme. Car une contradiction définitive signifie que la vérité sur les deux propositions contradictoires ne pourra jamais être connue. Certes, la contradiction peut*
>
> *apparaître dans la pensée et le discours des hommes. La question est de savoir si la contradiction peut être évitée ou non, si un autre principe ou un autre fait surplombe les termes de la contradiction, grâce à quoi on peut résoudre la contradiction et composer avec leurs différences.*
>
> *Il en est de même lorsqu'une contradiction apparaît entre la révélation et la raison. L'islām non seulement refuse la possibilité logique d'une telle contradiction, mais en plus, fournit, à travers le deuxième principe dont il est question ici, une directive pour traiter la contradiction lorsqu'elle apparaît dans la compréhension. La raison ne peut dominer la révélation et la révélation ne peut dominer la raison. Si la révélation passait avant la raison, alors il n'y aurait plus aucun principe permettant de faire la différence entre une révélation et une autre, ou entre deux affirmations qui prétendent être une révélation. Même les simples contradictions, les disparités ou les incongruences apparentes entre la lettre de chacune des deux affirmations ou positions qui prétendent être révélées, ne pourraient être résolues. Ainsi, aucune révélation ne voudrait se priver des moyens d'être en harmonie avec elle-même et de mettre de l'ordre dans sa propre maison.*
>
> *D'autre part, la révélation peut aller à l'encontre de la raison, c'est-à-dire à l'encontre des conclusions d'un examen rationnel ou d'un pro-*

cessus cognitif. Dans un tel cas, l'islām déclare que la contradiction n'est pas définitive. Il renvoie alors l'enquêteur à réviser soit sa compréhension de la révélation, soit ses conclusions rationnelles, soit les deux.

En rejetant l'idée que la contradiction est définitive, le Tawḥīd, en tant qu'unité de la vérité, exige de nous de reconsidérer les thèses contradictoires dans l'intention de les examiner une fois de plus. Il pose qu'il doit y avoir un aspect qui a échappé à l'attention et qui, s'il est pris en compte, permettra de résoudre la relation contradictoire. De même, le Tawḥīd exige de nous de renvoyer le lecteur de la révélation – et non pas la révélation elle-même – à une autre lecture, de peur qu'une signification non évidente et peu claire lui ait échappé, et qui, si elle était prise en considération, permettrait de supprimer la contradiction. Un tel renvoi à la raison ou à la compréhension devrait permettre d'harmoniser non pas la révélation en elle-même – la révélation se place au-dessus de toute manipulation humaine –, mais l'interprétation humaine que nous en avons. Il met en accord notre compréhension de la révélation avec les preuves cumulatives et découvertes par la raison. D'un autre côté, accepter la contradiction ou le paradoxe comme étant définitivement valide, c'est une idée qui n'attire que les faibles d'esprit. Le musulman est un rationaliste car il insiste sur l'unité des deux sources de la vérité, à savoir la révélation et la raison. »[84]

Ainsi, reconnaître l'unité de Dieu, c'est reconnaître l'unité de la vérité et par conséquent, c'est refuser toute contradiction comme étant définitive. Face à une contradiction, l'islām invite non pas à « croire » mais à un engagement rationaliste qui consiste à vérifier la justesse de son analyse des données considérées – les données du Coran, les données du monde –, jusqu'à ce que l'on puisse résoudre la contradiction réelle ou apparente.

Cet engagement rationaliste reconnaît l'unité des deux sources de vérité : la révélation et la raison, ainsi que le principe de non-contradiction. On retrouve ce principe chez les savants musulmans, à l'exemple d'ibn Rushd qui affirme :

« la vérité ne s'oppose pas à la vérité. Bien plutôt, elles s'accordent et se prouvent l'une et l'autre. »[85]

Rejeter tout ce qui ne correspond pas à la réalité

Ce principe permet de débarrasser l'islām de la pensée magique, du mensonge et de la tromperie. En matière de religion, tout peut être soumis à l'examen critique. Une idée, une loi, un jugement qui ne correspond pas à la réalité, doit être soumis à l'examen

84 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 43-44.

85 Ibn Rushd, Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā baynâ al-ḥikmah wa al-sharīʿah min ittiṣāl (Le Traité décisif sur l'harmonie entre la sagesse et la sharīʾah), Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1982 : 19.

critique. Car si on accepte n'importe quelle idée au nom du fait que « c'est la religion qui le dit », ou encore, « c'est la science qui le dit », sans exercer de jugement critique, alors on peut être amené à croire en tout et en n'importe quoi. Ce principe protège contre le ẓann, c'est-à-dire contre toute opinion non fondée, non démontrée, non éprouvée. Affirmer des « vérités » non fondées (al-ẓann) est un mal que Dieu condamne.

> *« Le fait de s'écarter de la réalité ou de ne pas y correspondre suffit à vicier tout élément de l'islām, qu'il s'agisse d'une loi, d'un principe d'éthique personnelle ou sociale, ou d'une affirmation sur le monde. Ce principe protège le musulman contre l'opinion, c'est-à-dire contre toute prétention à la connaissance non testée et non confirmée. Le Coran déclare que l'affirmation non confirmée, aussi minime soit son objet, est un cas de ẓann (connaissance trompeuse), et est interdite par Dieu :*

> *"O vous qui avez adhéré à la voie de Dieu ! Evitez d'exprimer des opinions non fondées sur les autres car il y a dans les opinions non fondées un vrai crime (...) "*[86].

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ

> *Le musulman peut être définit comme la personne qui ne défend rien d'autre que la vérité, qui n'expose rien d'autre que la vérité, même à ses propres risques et périls. En islām, le fait de dissimuler, de mélanger le vrai et le faux, de donner moins de valeur à la vérité qu'à son propre intérêt ou à celui de ses proches, est aussi détestable que méprisable. »*[87]

Ainsi, reconnaître l'unité de Dieu, c'est reconnaître l'unité de la vérité et par conséquent, c'est rejeter tout ce qui ne correspond pas à la réalité, toute opinion non fondée car elle est source d'erreurs et d'injustices.

S'ouvrir à des preuves nouvelles ou contraires à nos connaissances ou convictions actuelles

Pour al-Fārūqī, l'ouverture intellectuelle n'est ni une simple qualité personnelle ni un slogan mais un principe méthodologique qui consiste à prêter attention à une vérité nouvelle ou contraire à ses convictions et à ses connaissances. Ainsi, elle permet de se protéger contre la tendance à prendre les choses trop à la lettre, à croire dans un dogme sans en vérifier le bien-fondé, et à défendre uniquement ce qui va dans le sens de la continuité et de la conservation de l'existant. Al-Fārūqī résume ce principe ainsi :

> *« Le troisième principe du Tawḥīd est l'unité de la vérité, et par conséquent, l'ouverture à une preuve nouvelle et/ou contraire. Il protège le musulman contre le littéralisme, contre le fanatisme et contre le*

86 Coran 49 : 12.

87 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 43.

conservatisme générateur de stagnation. Il l'incite à l'humilité intellectuelle. Il lui impose d'ajouter, à chaque fois qu'il affirme ou rejette une vérité, la formule "Allāh a'lam" (Dieu est plus savant !), car il est convaincu que la vérité est plus grande que tout ce qu'il est capable d'en connaître à un moment donné.

"Son peuple est entré en polémique avec lui. Abraham leur dit : 'Allez-vous polémiquer avec moi au sujet de Dieu, alors qu'Il m'a guidé ? Je n'ai pas peur de ce que vous Lui associez, à moins que mon Seigneur ne veuille m'éprouver. La science de mon Seigneur s'étend à toute chose. N'allez-vous donc pas réfléchir ?'»[88]

وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ ۚ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ ۚ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا ۗ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

"Dieu est Celui qui a créé sept cieux et en a fait autant pour la terre. Ses ordres descendent graduellement des cieux vers cette dernière, afin que vous sachiez que Sa puissance n'a pas de limite et que Sa science s'étend à toute chose."[89]

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا

"Certes, ton Seigneur connaît parfaitement ceux qui s'égarent de Sa voie, et c'est Lui qui connaît parfaitement ceux qui sont bien guidés."[90]

»[91]

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Ainsi, reconnaître l'unité de Dieu, c'est reconnaître l'unité de la vérité et par conséquent, c'est s'engager à rester ouvert à une preuve nouvelle ou contraire à ses convictions, ceci pour réduire les sources d'erreurs et d'injustices.

« Dieu n'est pas un créateur d'illusions, ni un agent malveillant dont le but est d'égarer et de tromper l'être humain. Il ne change pas non plus son jugement, comme le font les hommes lorsqu'ils corrigent leur connaissance, leur volonté ou leur décision. Dieu est parfait et omniscient. Il ne commet aucune erreur. Sinon, Il ne serait pas le Dieu transcendant de l'islām. »[92]

88 Coran 6 : 80.
89 Coran 65 : 12.
90 Coran 6 : 117.
91 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 44-45.
92 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 45-46.

S'ouvrir à la vie, à la nouveauté et à la différence

Reconnaître qu' « Il n'est aucun dieu si ce n'est Dieu l'Unique », c'est reconnaître qu'il est la source ultime qui définit le bien et ce qui a de la valeur ; que c'est Dieu qui donne à toute chose sa valeur ; que Dieu est le bien ultime. Par suite, tout ce à quoi Dieu nous appelle est bon. Rejeter ceci, c'est rejeter le Tawḥīd :

> *« Le Tawḥīd est la reconnaissance que Dieu est le seul Dieu. Ceci, comme nous l'avons déjà vu, signifie que Dieu est la source ultime de tout bien et de toute valeur. Affirmer cela revient donc à considérer Dieu comme le bien ultime, c'est-à-dire comme le bien le plus grand pour lequel toute chose bonne est bonne. Dieu donne au bien son caractère bon, à la valeur sa valeur.*
>
> *Le caractère bon de la source du bien ultime ne peut jamais être mis en doute. On doit toujours supposer que tout ce que Dieu a mis à notre disposition, Il l'a fait dans un bon but qui est le sien. Soutenir le contraire, c'est nier le Tawḥīd. C'est pourquoi le Coran a interdit avec insistance au musulman d'avoir une mauvaise pensée de Dieu, et il a condamné ceux qui le font, dans des termes très clairs :*
>
> *"Il punira les hypocrites, hommes et femmes, les associateurs, hommes et femmes, qui entretiennent de mauvaises pensées sur Dieu (...)."*[93] *»*[94]
>
> **وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ**

Le Tawḥīd est une vision optimiste de la capacité de l'homme à connaître la vérité (optimisme épistémologique) et à réaliser le bien (optimisme moral). Dieu n'a pas créé l'homme pour le torturer en le faisant vivre dans la confusion et l'égarement. Les facultés (raison, sens, intuition, désirs…) qu'Il a données à l'homme ne sont pas faites pour le tromper et l'égarer. Ce que l'on reconnaît avec ses sens est vrai, à moins qu'ils ne soient déformés ou malades. Ce qui semble cohérent à notre sens commun est vrai, à moins que le contraire ne soit prouvé. Les désirs qui animent une personne sont bons, à moins que leur caractère mauvais et indésirable soit démontré. De même, les valeurs, les pratiques et la culture présentes sont bonnes, à moins que leur caractère mauvais soit démontré :

> *« Dieu ne nous a pas créé pour nous torturer et nous égarer. Il ne nous a pas non plus donné nos capacités de connaître, nos instincts et nos désirs pour nous égarer. Ce que nous reconnaissons grâce à nos sens est vrai, à moins que nos sens soient manifestement déformés ou malades. Ce qui semble cohérent à notre sens commun est vrai, à moins qu'il ne soit prouvé le contraire. De la même façon, ce que nos instincts*

93 Coran 48 : 6.

94 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 46.

et nos désirs veulent est fondamentalement bon, à moins que Dieu l'ait explicitement interdit. Le Tawḥīd prescrit l'optimisme au niveau épistémologique et éthique (...).

En tant que principe épistémologique, l'optimisme est l'acceptation du présent, tant que sa fausseté n'a pas été prouvée. En tant que principe éthique, il consiste à accepter les désirs tant qu'il n'a pas été prouvé qu'ils sont indésirables.

Inspirés par ce principe, les juristes de l'islām ont posé le principe selon lequel "De façon générale, tout est permis, à l'exception de ce que Dieu a interdit", comme fondement du droit. »[95]

Cet optimisme moral fait partie d'une attitude générale que Dieu nous invite à cultiver : le sens de la simplicité, le souci de faciliter les choses (al-yusr) :

« Dieu veut pour vous la facilité, Il ne veut pas pour vous la difficulté. »[96]

يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ

Ainsi, en tant que principe de connaissance, al-Tawḥīd est la reconnaissance que Dieu, c'est-à-dire al-Ḥaqq (la Vérité), existe objectivement ; c'est l'acceptation de s'en référer à Dieu pour bien évaluer tout contenu, tout discours, tout doute et toute divergence ; c'est la reconnaissance qu'aucune affirmation (discours, idée, croyance, théorie…) ne peut échapper à l'épreuve du test, de la démonstration et du jugement décisif. Le Tawḥīd est la reconnaissance que l'homme peut connaître la vérité, et que Dieu est l'unité de mesure de toute proposition humaine (de tout discours, de toute théorie, etc.).

Al-Fārūqī résume ces idées en ces termes :

« En tant que principe de la connaissance, al-Tawḥīd est la reconnaissance que Dieu, c'est-à-dire al-Ḥaqq (la Vérité), est et qu'Il est l'Unique. Cela implique que l'on peut s'en référer à Lui pour traiter de n'importe quelle divergence ou doute ; qu'aucune affirmation ne peut échapper à l'épreuve d'un test ou d'un jugement décisif. Le Tawḥīd est la reconnaissance que la vérité est bien connaissable et que l'homme a la capacité d'y accéder. Le scepticisme, dans la mesure où il nie cette vérité, est l'opposé du Tawḥīd. Il résulte d'un manque de courage pour pousser la recherche de la vérité jusqu'au bout. L'abandon prématuré de la possibilité de connaître la vérité, en tant que principe épistémologique, est un conseil issu du désespoir, reposant sur l'hypothèse a priori que l'homme vit dans un rêve perpétuel où aucune réalité ne

95 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 46.
96 Coran 2 : 185.

peut être distinguée de l'irréalité. Il est inséparable du nihilisme ou de la négation des valeurs, car l'appréhension des valeurs nécessite de reconnaître que l'homme peut atteindre la vérité des valeurs.

Savoir si ce que l'on prétend être une valeur l'est effectivement, savoir si cette valeur est appliquée ou violée dans un cas donné, et si le cas donné est bien décrit tel qu'il est…, ce sont là des questions qui nécessitent des réponses, sans quoi, on ne peut soutenir aucune valeur. À moins qu'il ne soit possible d'y répondre avec certitude, c'est-à-dire d'en connaître la vérité, la connaissance de la valeur s'effondre. La valeur d'une valeur, ou son application dans une situation donnée, peut être mise en doute comme n'importe quelle autre donnée. Si donc on ne part pas d'une hypothèse contraire au scepticisme, à savoir que l'on peut atteindre la vérité sur ces questions, le nihilisme devient alors inévitable.»[97]

« Cette vision optimiste pousse le musulman à toujours accueillir la vie, la nouveauté, l'apport des autres et l'empêche de s'enfermer dans un conservatisme stérile. Elle le pousse à dire oui à la vie, oui à une nouvelle expérience, à de nouvelles idées ou à un nouvel enrichissement culturel. Elle pousse à accepter la diversité des hommes et de leurs choix de vie.

(…) On appelle le second principe al-yusr (principe de facilité ou de simplicité). Tous deux protègent le musulman contre l'auto-fermeture au monde et contre le conservatisme étouffant. Tous deux le poussent à affirmer et à dire oui à la vie, oui à une nouvelle expérience. Tous deux l'encouragent à aborder les nouvelles données en les examinant avec sa raison, dans un effort constructif, pour enrichir ainsi son expérience et sa vie, pour faire progresser sa culture et sa civilisation. »[98]

Cette vision rappelle que Dieu est Créateur de toute cette diversité et qu'Il a donné à chacun la capacité de connaître le vrai. Cette ouverture d'esprit transforme les conflits et les condamnations mutuelles entre religions en recherche intellectuelle méthodique permettant de distinguer la religion naturelle universelle des falsifications historiques :

« En tant que principe méthodologique au sein de l'essence du Tawḥīd, la tolérance est la conviction que Dieu n'a laissé aucun peuple sans

97 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 42-43.
98 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 46-47.

lui envoyer un messager issu de lui-même pour lui enseigner qu'il n'y a pas d'autre dieu que Dieu et qu'il a pour devoir de l'adorer et le servir :

"Je n'ai créé les jinns et les êtres humains que pour Me servir"[99].

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Dieu n'a laissé aucun peuple sans lui envoyer de messager pour le mettre en garde contre le mal et ses causes :

"A chaque communauté Nous avons envoyé un messager pour leur dire : "Soyez au service de Dieu et écartez-vous de celui qui transgresse (ou encore éloignez-vous des fausses divinités) !" Parmi eux, il y en a que Dieu a bien orienté, et d'autres qui ont connu l'égarement. Parcourez donc la terre et voyez comment les menteurs ont fini"[100].

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ۚ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ

De ce point de vue, la tolérance est la certitude que tous les hommes sont dotés d'un sens commun leur permettant de connaître la vraie religion, de reconnaître la volonté et les commandements de Dieu.

C'est la conviction que la diversité des religions est due à l'histoire avec tous ses facteurs d'influence, ses diverses conditions d'espace et de temps, ses préjugés, ses passions et ses intérêts particuliers. Derrière la diversité des religions, il y a le dīn al-ḥanīf (la religion primordiale de Dieu) avec lequel tous les hommes naissent avant que l'acculturation ne les pousse à devenir les adhérents de telle ou telle religion. »[101]

La tolérance, ce n'est pas simplement supporter l'autre à défaut de pouvoir le contraindre à devenir comme soi-même. C'est faire l'effort de le connaître, de reconnaître sa dignité, de le traiter à égalité et de lui reconnaître le droit de connaître la religion naturelle universelle :

« La tolérance exige du musulman qu'il entreprenne l'étude de l'histoire (dans sa pluralité) en vue, d'abord, de découvrir dans chaque expérience humaine la religion première de Dieu, qu'Il a envoyé enseigner par tous Ses messagers, partout et à toutes les époques :

99 Coran 51 : 56.
100 Coran 16 : 36.
101 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 47.

"Dirige tout ton être vers la voie de Dieu en ḥanīf (en monothéiste sincère). Telle est la voie naturelle que Dieu a rendue innée chez tous les êtres humains. Et l'ordre établi par Dieu ne saurait être modifié. Telle est la voie droite, mais la plupart des gens ne savent pas."[102]

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Ensuite, elle exige de lui qu'il mette en valeur cette religion primordiale et qu'il attire les hommes vers elle, avec une élégance et des arguments toujours plus solides :

"Invite les gens vers la voie de ton Maître avec sagesse et le bon conseil, et argumente avec eux de la meilleure façon. Ton Maître connaît parfaitement celui qui s'égare hors de Son chemin, comme il connaît ceux qui sont bien dirigés."[103] »[104]

ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Le principe de facilité ou de simplicité – al-yusr – encourage, au niveau de la religion, à faire l'effort de transformer les conflits de vision du monde en une recherche intellectuelle et en un débat sage. Il encourage, au niveau de l'éthique, à être optimiste dans la vie, à dire oui aux bonnes choses et à supporter les malheurs :

« En matière de religion – et on peut difficilement trouver quelque chose de plus important ou de plus prioritaire dans les relations humaines – la tolérance transforme la confrontation et les condamnations réciproques entre les religions en une une enquête scientifique sur la genèse et le développement des religions afin de séparer les ajouts historiques de la révélation donnée à l'origine.

En matière d'éthique, autre domaine de toute première importance, le yusr, immunise le musulman contre toute tendance à nier la vie. Et il lui assure la dose minimum d'optimisme nécessaire pour maintenir la santé, l'équilibre et le sens de la mesure, malgré toutes les tragédies et les peines qui frappent la vie humaine. Dieu nous a assuré :

"Certes, à côté de la difficulté, il y a la facilité. Certes, à côté de la difficulté, il y a la facilité."[105]

---

102 Coran 30 : 30.
103 Coran 16 : 125.
104 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 47-48.
105 Coran 94 : 5-6.

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا

إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا

“Nous te mettrons sur la voie la plus facile.”[106]

وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ

“Quant à celui qui adhère à la voie de Dieu et qui fait le bien, il aura, en retour, la plus belle récompense. Et nous lui donnerons des ordres faciles à exécuter.”[107] »[108]

وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا

L’optimisme n’est pas la naïveté. Sur le plan épistémologique par exemple, cela veut dire qu’on peut connaître la vérité, et que par conséquent, on doit vérifier les informations qui circulent, rechercher et expérimenter pour avoir des connaissances fiables :

« Et Il (Dieu) nous a ordonné d’examiner toute affirmation et d’être certain avant de juger :

“Ô vous qui avez adhéré à la voie de Dieu ! Si quelqu’un de mal intentionné vous apporte une nouvelle, soyez prudents et mettez la situation au clair ; car si, par ignorance, vous nuisiez à certaines personnes, vous auriez à vous repentir d’avoir agi ainsi.”[109]

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

C’est pourquoi les uṣūlīyūn (docteurs de la jurisprudence) ont recours à l’expérimentation avant de juger comme bonne ou mauvaise toute chose que l’on souhaite faire et qui n’est pas contraire à un ordre divin clair.»[110]

4. Le principe de complémentarité entre la raison et la révélation

Al-Fārūqī montre que le lien entre la révélation et la raison repose sur une vision plus large de la vie. En ce sens, dans le cadre de l’ontologie islāmique « la révélation

106 Coran 87 : 8.
107 Coran 18 : 88.
108 Al-Fārūqī, Ismā’īl Rājī, “Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life,” (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 48.
109 Coran 49 : 6.
110 Al-Fārūqī, Ismā’īl Rājī, “Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life,” (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 48.

et la raison sont à la fois complémentaires et essentielles pour une vie juste sur terre. »[111] Pourquoi ? A quoi sert la raison ? A quoi sert la révélation ? Qu'est-ce que l'une apporte apporte à l'autre ? A ces questions, al-Fārūqī répond :

> *« Allāh a doté l'homme de la raison, qui est l'outil nécessaire pour connaître le monde qui l'entoure, l'utiliser pour satisfaire ses besoins et assumer ses responsabilités en tant que vice-gérant. D'autre part, la révélation divine est destinée à guider l'homme vers la connaissance des objectifs de la vie vertueuse, de la définition de ses responsabilités et de ce qu'elles impliquent. La révélation éclaire l'homme, malgré ses pouvoirs mentaux limités, sur les concepts métaphysiques, sur les relations dans l'univers entier et sur la terre, et sur la complexité des interactions et des concepts humains et sociaux. »*[112]

Al-Fārūqī met en évidence que la révélation et la raison sont toutes les deux aussi légitimes pour aider l'être humain à comprendre le monde et la volonté de Dieu :

> *« Si la raison existe depuis la naissance de l'humanité, il en va de même pour la révélation et les messages divins. La révélation divine représente l'appel divin à l'homme pour qu'il adhère à la vérité, à la justice, à la droiture et à un travail constructif sur terre. Le jour du jugement, le bien et le mal accomplis par chaque âme seront récompensés et sanctionnés, depuis les plus grandes réalisations jusqu'aux plus petits méfaits. L'hypothèse d'une contradiction entre la révélation et la raison n'a donc aucun sens. Elles sont toutes deux destinées à se compléter dans la vie humaine, à aider l'homme à réaliser ses objectifs et à assumer ses responsabilités. »*[113]

Ainsi, la vérité que la raison peut découvrir en étudiant la nature ou la société humaine ne peut pas contredire la vérité qu'elle peut découvrir en étudiant la révélation, et réciproquement. L'unité de la vérité signifie que la vérité ne peut pas contredire la vérité, que la raison a besoin de se compléter grâce à l'éclairage qu'apporte la révélation ; et que la révélation a besoin de la raison pour être comprise correctement :

> *« En ce qui concerne la théorie de la connaissance, la position de l'islām peut être mieux décrite comme l'unité de la vérité. Cette unité découle de l'unité absolue d'Allāh et est convertible avec elle. Al-Ḥaqq (la vérité) est le nom de Dieu. Si Dieu est bien Dieu, comme l'affirme l'islām, alors la vérité ne peut être multiple. Dieu connaît la vérité et,*

111 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islāmization of Knowledge: General Principles and Work Plan," 2nd ed. (Herndon: International Institute of Islāmic Thought, 1981), 51.
112 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islāmization of Knowledge: General Principles and Work Plan," 2nd ed. (Herndon: International Institute of Islāmic Thought, 1981), 51-52.
113 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islāmization of Knowledge: General Principles and Work Plan," 2nd ed. (Herndon: International Institute of Islāmic Thought, 1981), 52.

dans sa révélation, il la dit telle qu'elle est. Ce qu'Il transmet dans la révélation ne peut être différent de la réalité, puisqu'Il est le Créateur de toute réalité et de toute vérité. La vérité qui est l'objet de la raison est incarnée dans les lois de la nature. Ce sont les modèles de Dieu dans la création, ses sunan, qui sont constants et immuables, et qu'il est donc possible de découvrir, d'établir et d'utiliser au profit de l'humanité. »[114]

De plus, sans la raison, la révélation peut facilement être confondue avec les croyances populaires arbitraires :

« En ne la distinguant pas rationnellement de l'absurde, la superstition et les contes de vieilles femmes peuvent certainement se faire passer pour la vérité et pénétrer la foi. »[115]

C'est pourquoi l'islām affirme que la révélation a besoin d'être comprise par la raison pour être distinguée de la croyance arbitraire et subjective, et pour être correctement appliquée dans la vie :

« La séparation du waḥī et du 'aql est absolument inacceptable. Elle est contraire à l'esprit de l'islām et à l'appel central du Coran à raisonner, à peser rationnellement toutes les questions, à favoriser la voie la plus raisonnable, celle du juste milieu. Contrairement aux religions qui cherchent à dépasser l'entendement de l'homme - à dominer sa conscience pour qu'il s'abandonne à l'irrationnel, voire à l'absurde - l'appel de l'islām est rationnel et critique. Invariablement, il invitait les hommes à utiliser leur intelligence, à appliquer leur sens critique à toutes les affirmations, à considérer les alternatives, à être toujours convaincant, cohérent, à ne dire que la vérité dont on est absolument certain, et à toujours rechercher la correspondance avec la réalité. Ces encouragements, injonctions et commandements se retrouvent pratiquement à chaque page du Coran. Sans l'exercice de la raison, les vérités de la révélation ne peuvent être appréciées. Elles ne seraient pas non plus reconnues pour ce qu'elles sont, à savoir divines. Les affirmations de la révélation ne se distingueraient pas d'autres affirmations, y compris absurdes. Lorsque l'acceptation d'une révélation n'est pas fondée sur la raison, elle est subjective, arbitraire et fantaisiste. Aucune thèse religieuse fondée sur des caprices personnels ne pourrait

114 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 43.

115 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 35-36.

prétendre pouvoir faire adhérer l'humanité, ou une partie significative de celle-ci, pendant une longue période. »[116]

De la même manière, sans la révélation, la raison peut facilement tomber dans un matérialisme réducteur ; dans un utilitarisme qui remplace la morale par l'utilité ; dans une vision mécaniste simpliste du monde ; ou encore dans l'absurde :

« Tout aussi sûrement, l'importance excessive accordée à la 'raison' au détriment de la foi intuitive corrompt la 'vie de la raison' en la réduisant au matérialisme, à l'utilitarisme, au mécanisme et à l'absence desens. »[117]

Autrement dit, relier la raison à la révélation n'est pas une option intellectuelle : c'est vital pour le bon fonctionnement de la raison. En ce sens :

« La raison ne sera équilibrée que lorsqu'elle se soumettra à l'orientation offerte par la révélation quant au but ultime de l'existence. (...) Pour le musulman, le pilier de cette nature complémentaire et la pierre angulaire de la structure de sa personnalité est le fait que la révélation a fixé le cadre dans lequel la raison doit fonctionner pour réaliser les objectifs de l'homme dans sa vie terrestre avec tout le sérieux et la sincérité possibles. La raison ne doit jamais fonctionner dans le sens d'efforts stériles et irresponsables. »[118]

Donc la raison seule a tendance à perdre son « équilibre », sa raison d'être, son utilité sociale et sa responsabilité morale. Bien qu'elle soit fiable, la raison est une faculté qui peut se corrompre et mal fonctionner. Elle a précisément besoin de la révélation pour dépasser ses limites et produire des connaissances fiables sur le monde :

« La raison peut certainement avoir ses illusions et ses aberrations, ainsi que ses incertitudes. Sa capacité d'autocritique lui assure un certain degré de protection. Mais lorsqu'il s'agit de la vérité et de la réalité ultimes, sa condition humaine fait qu'elle a besoin d'être corroborée par la source infaillible de la révélation. »[119]

Le principe de complémentarité entre la révélation et la raison n'est donc pas purement théorique : il impacte directement la façon de connaître, d'analyser et de

116 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 35.
117 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 36.
118 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islāmization of Knowledge: General Principles and Work Plan," 2nd ed. (Herndon: International Institute of Islāmic Thought, 1981), 52.
119 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 42.

penser les phénomènes naturels et humains, métaphysiques et éthiques. Si la science est l'accumulation de connaissances au fil des sciences, la révélation est une accumulation des connaissances et des expériences révélées par Dieu, pour offrir à l'être humain une compréhension plus juste qui va au-delà de l'immédiat et des apparences :

> *« L'esprit humain, malgré sa place et son potentiel dans la vie humaine, dépend de l'accumulation, du traitement et de la déduction des connaissances et de l'expérience pour remplir ses fonctions. Par l'intermédiaire de messagers choisis, la révélation divine dote la raison de concepts relatifs aux relations cosmiques, à la place de l'homme dans la création, à sa mission sur terre, aux lois régissant ses relations humaines et sociales, qui sont essentiels pour guider sa conduite et l'aider à atteindre ses objectifs dans la vie. »*[120]

Ainsi, le lien entre la révélation et la raison ne se réduit pas à des limites que la première fixe à la seconde. Bien plus, la révélation permet d'amplifier le pouvoir de la raison de comprendre et de traiter les sujets concrets de la vie quotidienne. C'est ce que les chercheurs musulmans doivent démontrer en appliquant ce principe de complémentarité aux sujets de société :

> *« Un avantage majeur pour tous les peuples serait que les penseurs musulmans comprennent et décrivent les infinies façons dont la raison et la révélation peuvent se compléter mutuellement et comment, exactement, cette coopération peut être appliquée aux processus de prise de décision quotidiens de la vie. »*[121]

La raison a besoin de la révélation pour lui fournir les principes premiers, ou encore les repères métaphysiques qui vont lui servir de point de départ et de cadre d'analyse pour approcher la réalité. Ces principes premiers issus de la révélation ne sont pas des obstacles mais au contraire, la condition de possibilité pour que la raison puisse fonctionner :

> *« Une fois que les questions des principes premiers ou ultimes sont réglées, la raison acquiert une nouvelle vigueur qui lui permet de surmonter les problèmes auxquels elle est confrontée. »*[122]

Ces principes premiers, même s'ils sont a priori en ce sens qu'ils sont donnés avant toute réflexion ou expérience humaine, leur caractère logique et leur validité

120 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islāmization of Knowledge: General Principles and Work Plan," 2nd ed. (Herndon: International Institute of Islāmic Thought, 1981), 52.
121 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islāmization of Knowledge: General Principles and Work Plan," 2nd ed. (Herndon: International Institute of Islāmic Thought, 1981), 53.
122 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 42-43.

peuvent être confirmés par la raison et l'expérience commune de l'humanité, ou a minima, par des personnes qui ont atteint le degré requis de savoir, de sagesse ou de maturité de la vision religieuse ou éthique.[123] En d'autres termes, les principes premiers de l'islām ont une validité universelle : ils sont moralement et humainement nécessaires. Pour l'islām, la foi est justement une lumière qui vient soutenir la raison pour que celle-ci puisse remplir sa fonction épistémologique.[124]

> *« Au moins dans l'islām, contrairement aux autres religions qui sont dogmatiques de part en part, la foi n'est jamais irrationnelle dans son rôle et sa contribution. Elle n'est pas au-dessus de la raison, tout comme la raison n'est pas au-dessus de la foi. La perception de la raison et de la foi comme des oppositions diamétrales, et le fait que l'homme doive choisir entre les deux, n'est pas islāmique, mais plutôt l'antithèse de la position islāmique. »*[125]

Comme nous l'avons vu, le principe d'unité de la vérité implique la complémentarité entre la révélation et la raison. Cette complémentarité favorise la plus grande ouverture intellectuelle vis-à-vis de la réalité et de la vérité :

> *« Cette équivalence logique de la raison, de la vérité et de la réalité avec les faits de la révélation est le principe le plus critique que l'épistémologie ait jamais connu. Cette équivalence repose sur trois principes qui sous-tendent l'ensemble du savoir islāmique. Premièrement, l'unité de la vérité prescrit qu'aucune affirmation au nom de la révélation ne peut aller à l'encontre de la réalité. (…) Deuxièmement, l'unité de la vérité prescrit qu'aucune contradiction, différence ou variation entre la raison et la révélation n'est ultime. (…) Troisièmement, l'unité de la vérité, ou des lois de la nature avec les modèles du Créateur, prescrit qu'aucune enquête sur la nature de la création ou d'une partie de celle-ci ne peut être clôturée et terminée. »*[126]

Ainsi, la « science islāmique » est à la fois animée de la plus grande curiosité qui pousse à rechercher avec optimisme toujours plus de connaissances fiables sur le monde, sur Dieu, sur la nature et sur l'être humain ; et de la plus grande modestie face à l'infini du monde et de la connaissance possible :

123 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 43.
124 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 43.
125 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 43.
126 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 43-44.

« Les modèles de Dieu dans la création sont infinis. Quels que soient l'étendue et le degré de connaissance que nous en avons, il y en aura toujours plus à découvrir. C'est pourquoi l'ouverture à de nouvelles preuves et la persévérance dans la recherche sont des caractéristiques nécessaires de l'esprit islāmique qui accepte l'unité de la vérité. Une attitude critique à l'égard de toutes les prétentions humaines et une recherche active des lois de la nature, qui n'est jamais définitivement terminée, en fin de compte, sont à la fois des conditions nécessaires de la science islāmique et de la science authentique. Selon ce point de vue, la conclusion la plus forte est toujours provisoire, valable seulement jusqu'à ce que de nouvelles preuves la remettent en question, la réfutent ou la vérifient. La sagesse la plus élevée, la déclaration la plus certaine, doit toujours être suivie de l'affirmation والله أعلم *(Allāh est plussavant). »*[127]

5. Le principe d'unité de la vie

L'unité de Dieu implique l'unité de la vie, c'est-à-dire la cohérence entre la finalité de la vie de la création et la finalité de la vie de l'être humain ; la cohérence entre les moyens et les buts mis dans la création, à la disposition de l'être humain.

L'unité de la vie implique trois idées directrices : al-amānah ; al-khilāfah ; et la globalité de l'islām qui s'applique à toutes les situations de la vie.

Al-Amānah divine

Al-amānah signifie le dépôt que Dieu a confié à l'être humain : la charge de la liberté-responsabilité. Ce dépôt, c'est le fait que Dieu a placé l'être humain sur la terre pour en faire un Khalīfah (successeur, vice-gérant), libre et responsable de ses actes, mis à l'épreuve dans cette vie pour déterminer s'il agit selon le bien ou selon le mal.[128] Telle est la raison d'être de l'être humain sur terre :

« L'islām affirme, avec toute l'insistance possible, que l'homme a une raison d'être, à savoir être au service d'Allāh. »[129]

Autrement dit, la raison d'être de l'homme, c'est de réaliser la volonté de Dieu sur terre. La volonté de Dieu se manifeste sous la forme de la loi naturelle et de la loi morale. Elle est connaissable par la raison, à travers la nature et la révélation :

« La volonté divine est de deux sortes. Le premier type se réalise par

127 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 43-44.
128 Coran 2 : 30-34 ; Coran 67 : 1-2.
129 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 45.

nécessité, selon les sunan ou les modèles divins sur la base desquels la création fonctionne. Ces modèles sont les lois de la nature. Ils sont immuables et s'appliquent dans tout le cosmos. En plus de la révélation, ils peuvent être connus par la raison. Allāh a invité l'homme à les rechercher, à les comprendre, à les établir pour la connaissance et à les utiliser à son avantage. Le second type de lois ne se réalise que dans la liberté, qu'à condition qu'il soit possible pour l'être humain de les respecter ou de les violer. Ce sont les lois morales. »[130]

L'unité de la vie implique que le monde des choses et le monde de la valeur ne sont jamais séparés. Toute chose dans le monde, tout phénomène, toute situation est non seulement de l'ordre du fait, mais aussi de l'ordre de la valeur. Tout fait objectif implique aussi une valeur. Alors que les lois naturelles sont des données empiriques, les données morales sont des données a priori. Alors que les premières sont l'expression de la volonté de Dieu qui s'impose à tous, les secondes sont l'expression de la volonté de Dieu sous la forme d'une invitation à laquelle l'être humain est libre de répondre ou de s'en écarter :

« Elles [les lois morales] coexistent avec les lois de la nature, en ce sens qu'elles sont toujours réalisées dans un contexte de choses, de personnes et de relations dans le monde empirique, mais elles appartiennent à un ordre différent de l'empirique. Elles sont a priori. Le fait qu'elles entrent ou non dans la situation réelle et qu'elles s'y réalisent dépend de l'accomplissement ou non, par cette situation, de leurs propres exigences. Elles exigent le libre exercice d'une volonté personnelle. »[131]

Dans l'ordre de la création visible, aucun être n'a reçu al-amānah, si ce n'est l'homme qui a la charge de la liberté-responsabilité.[132] Cette charge lui donne une dignité et une valeur supérieure à l'ensemble de la création, car celle-ci agit conformément à la volonté de Dieu mais elle n'a pas la liberté morale d'agir autrement. En vivant selon la volonté de Dieu, l'être humain a une valeur supérieure à la création car il a le pouvoir d'agir autrement.

« Ainsi, l'obéissance de l'homme vaut mieux que celle des anges, précisément parce qu'elle est le fait d'une personne qui est tout à fait capable d'agir autrement. Pour une telle personne, se détourner de la voie du mal, de la voie du moins bien, de la voie du bien matériel ou utilitaire ou égoïste, et choisir librement de faire ce que la loi morale exige, c'est réaliser une valeur supérieure. La vie morale est un mode

130 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 45.
131 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 45.
132 Coran 33 : 72.

de vie plus élevé, supérieur, plus noble et plus grand. La partie supérieure de la Volonté divine n'entre dans l'histoire et ne devient réelle que si les êtres humains choisissent de la réaliser de façon libre. »[133]

Al-Khilāfah

La raison d'être de l'homme n'est pas de « suivre la religion » comme s'il s'agissait d'un domaine à part ou à côté de la vie réelle. C'est précisément dans la vie même qu'il est invité à concrétiser la sagesse révélée :

« Le fait que l'homme porte al-amānah divine fait de lui le khilāfah ou le vice-gérance d'Allāh. Son khilāfah consiste à réaliser les lois morales. Mais celles-ci ont des aspects qui ne sont pas simplement religieux ou d'un autre monde, mais qui sont tout à fait terrestres dans leur caractère et leur effet. »[134]

L'unité de la vie implique l'unité entre la loi morale ou la sagesse révélée, et la vie présente. Si la vie est un champ, la sagesse révélée est une façon de voir, d'agir, d'être et de vivre dans ce champ. C'est donc dans les activités ordinaires de la vie – manger, boire, dormir, connaître, éduquer, désirer, aimer, se divertir, gérer le pouvoir, se défendre, coopérer, etc. – que la sagesse révélée doit être concrétisée :

« Le reste du corpus des lois religieuses ou morales consiste en des pratiques réelles, à appliquer dans sa façon de vivre, d'être et de faire. Ce qu'elles ajoutent aux pratiques réelles, c'est une qualité, une perspective, une manière d'accomplir ces mêmes pratiques. »[135]

Autrement dit, l'islām ajoute à la vie ordinaire une motivation bonne et une façon juste de vivre, de penser et d'agir, conforme à la loi morale universelle :

« Tout ce qu'il [l'islām] souhaite, c'est que l'humanité s'engage dans ces actions avec une motivation différente et qu'elle les accomplisse d'une manière différente. La motivation différente consiste à les vouloir pour l'amour de Dieu ; et la manière différente consiste à les accomplir avec justice et droiture, afin qu'elles atteignent leur objectif utilitaire ou moral sans entraîner de conséquences indésirables, injustes ou immorales. »[136]

133 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 45-46.

134 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 46.

135 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 46.

136 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 46.

Par conséquent, l'unité de la vie implique l'unité de la réalité, donc l'unité entre le religieux et le profane :

> *« Le principe d'unité de la vie découle du fait que l'islām ne sépare pas le sacré ou le religieux du profane. Pour lui, il n'y a qu'une seule réalité, et non deux, comme dans le cas des religions qui divisent la vie en une partie qui serait 'sacrée' et en une autre qui serait 'profane'. »*[137]

Al-Fārūqī sait que la modernité est un processus de « désenchantement » et de « désacralisation du monde ». Contrairement à bien des penseurs traditionnalistes, il ne pense pas en réaction à la modernité en défendant un processus inverse de « réenchantement » et de « resacralisation du monde ». Accroché au Tawḥīd comme principe de compréhension du monde, il précise :

> *« Rien n'est sacré en tant que tel, à l'exception d'Allāh. L'islām considère tout ce qui existe comme des créatures de Dieu, des créatures non sacrées. Tout ce qui existe est bon car tout appartient à Dieu. C'est la manière dont nous faisons ce que nous faisons qui satisfait ou non aux exigences religieuses ou morales. Lorsque c'est le cas, c'est bon ; lorsque ce n'est pas le cas, c'est mauvais. »*[138]

Les intentions, les projets, les connaissances et les actes ne se divisent pas en « religieux » ou « profanes ». Ils doivent être catégorisés selon qu'ils sont conformes ou non à la réalité et à la loi morale. L'idéal d'une personne « religieuse » qui se consacre à « la spiritualité » et qui se désintéresse des choses de la vie n'est pas conforme à la loi morale qui exige de chacun qu'il contribue à améliorer son monde :

> *« Les actes humains seuls peuvent donc être bons ou mauvais, vertueux ou vicieux, selon qu'ils apportent la justice, la droiture, la beauté, le bonheur ou le contraire. Être religieux ne signifie donc pas se retirer des processus habituels de la vie, ni accomplir des actes totalement dépourvus de valeur utilitaire. Fondamentalement, l'affaire même de la religion, c'est la vie pratique elle-même. C'est pourquoi l'islām reste ancré dans les processus mêmes de la vie et de l'histoire. Il n'y a ni piété ni vertu, et certainement pas d'islām, en dehors de ces processus. »*[139]

L'homme, tel que l'islām le conçoit, doit entrer dans l'arène de l'Histoire, il doit contribuer à faire l'Histoire, conformément à la loi morale :

---

137 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 46.

138 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 46.

139 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 46.

« En effet, Allāh a placé l'homme en tant que vice-gérant sur terre, pour atteindre deux objectifs. Premièrement, l'homme doit transformer la création selon les modèles divins, c'est-à-dire réorganiser ses matériaux pour qu'ils répondent pleinement et de manière bénéfique aux besoins humains : les besoins matériels (nourriture, abri, confort, procréation) ainsi que les besoins moraux, intellectuels et esthétiques. Deuxièmement, dans l'acte même de transformer la création, les êtres humains doivent réaliser les valeurs éthiques en choisissant de s'engager dans ces actes de transformation d'une manière éthique, c'est-à-dire d'une manière qui réponde aux exigences de dévotion envers Allāh et de justice envers l'humanité. »[140]

Finalement, que veut dire porter al-amānah divine, et être un Khalīfah sur terre ?

« Le contenu de l'amānah divine, et donc du khilāfah, est le développement et l'établissement de la culture et de la civilisation. En d'autres termes, Dieu a confié à l'être humain le dépôt de la liberté et de la responsabilité, Il a fait de lui le vice-gérant de la terre, pour bâtir une civilisation humaine. Instaurer la paix, assurer la vie et la propriété ; organiser les êtres humains en une société ordonnée, capable de produire de la nourriture, de la traiter, de la stocker et de la distribuer à tous, en quantité et qualité adéquates ; fournir un abri, de la chaleur et du confort, de la communication et de l'aisance ; construire et mettre à disposition les outils nécessaires à la réalisation de ces objectifs ; et enfin fournir des possibilités d'éducation et d'épanouissement, de loisirs et de plaisirs esthétiques : tel est le contenu essentiel du khilāfah. Cela revient à construire une culture et une civilisation, à affirmer le caractère positif de la vie et à la promouvoir. »[141]

Ainsi, l'unité de la vie implique que la sagesse révélée doit se réaliser dans la sphère privée et publique. En effet, Dieu attend de chaque être humain qu'il s'engage dans sa vie personnelle et publique à réaliser la loi morale : le bien et la justice, la sécurité et la paix, etc. Car la vie dans toutes ses dimensions et ses sphères est « l'affaire même de la religion, »[142] au sens où l'islām l'entend.

140 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 47.

141 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 47.

142 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 48.

La globalité

La volonté de Dieu est globale : elle s'applique à toutes les choses de la vie. C'est pourquoi l'islām est une voie civilisationnelle globale qui inclut la religion et la vie, le spirituel et le matériel, la révélation et la raison, la connaissance et l'action, l'individu et le collectif, comme elle doit l'être si elle est prise au sérieux.

Cette globalité implique que la sagesse révélée a quelque chose de bon et d'utile à apporter à l'être humain, dans tous les sujets. Plus encore, il n'y a rien, aucun sujet, aucune question, aucun problème vis-à-vis desquels l'islām n'a pas quelque chose de pertinent et d'actuel à dire :

> *« Tous les aspects de la vie humaine sont concernés, et c'est en cela que l'islām est toujours actuel et pertinent. (…) rien n'échappe à la pertinence de l'islām. »*[143]

> *« Il est donc du devoir du penseur musulman d'actualiser l'islām, c'est-à-dire de définir et d'appliquer la pertinence de l'islām à chaque élément de la vie humaine. »*[144]

Le Coran et les prophètes ont montré comment appliquer la volonté de Dieu dans une diversité de domaines d'activité humaine. Et à chaque fois qu'une société ou qu'une époque développe une nouvelle activité ou une nouvelle façon de faire, celle-ci doit être replacée dans le cadre de l'islām pour l'orienter selon la loi morale :

> *« Le style de vie que l'islām a institué dans les premiers temps, en élaborant ou en prolongeant les directives du Coran et de la Sunnah, doit aujourd'hui être redéfini, recristallisé, complété de manière à s'étendre à des activités qui n'étaient pas connues ou courantes à l'époque, ou à s'appliquer plus fermement à des domaines que la modernité a fait passer du statut de luxe ou de marginalité à celui de nécessité. En ce sens, le travail d'actualisation de l'islām, c'est-à-dire d'application et de développement de la pertinence de l'islām, doit s'élargir, par exemple,*
>
> *aux domaines des relations sociales, des voyages, des transports, des loisirs, des arts audio et visuels, des communications de masse. »*[145]

143 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 48.
144 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 48.
145 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 48-49.

6. Le principe d'unité de l'humanité

L'unité de l'humanité implique que le Créateur est permanent et cohérent dans sa relation avec les créatures. La diversité humaine ne signifie pas qu'il y a des humanités différentes, avec des natures et des capacités humaines différentes :

> *« Certes, les êtres humains peuvent avoir et ont des caractéristiques différentes telles que l'ethnie, la couleur, la constitution physique, la personnalité, le style de langage et la culture. Mais aucune de ces caractéristiques ne peut avoir de valeur ontologique, c'est-à-dire ne peut constituer la personne qu'elle qualifie comme un être de nature différente. Aucune d'entre elles ne peut affecter le statut de créature de la personne devant Allāh. Leur valeur reste secondaire pour la personne qui est la créature d'Allāh. »*[146]

La société, la culture, la langue, la biologie, la psychologie, etc., ce sont autant de facteurs déterminant le comportement de l'être humain, mais leur détermination n'est ni totale ni définitive, au point de le forcer à faire soit le bien soit le mal. Car par nature, Dieu a créé l'être humain libre et responsable :

> *« En affectant ou parfois en déterminant la personnalité et/ou la conduite de l'individu, ces caractéristiques peuvent très souvent entraîner sa félicité morale ou sa ruine. Mais elles n'ont pas le pouvoir de déterminer le comportement moral ou immoral d'une personne, de façon définitive ou ultime. Le noyau intérieur constitutif de l'être de la personne doit donc rester quelque peu libre, capable de suivre leur pouvoir déterminant, mais aussi de faire autrement, c'est-à-dire de canaliser leur efficacité causale à d'autres fins. »*[147]

L'unité de l'humanité implique donc qu'aucune connaissance, aucune théorie ni aucun concept des sciences naturelles et sociales, ou même de la religion, ne doit laisser croire que l'être humain est totalement et définitivement déterminé par des facteurs biologiques, économiques, culturels, psychologiques ou autres. Car une telle idée contredit le fait que l'homme, par nature, est capable de bien et de mal, est libre et responsable.

Le fait d'être un homme ou une femme, d'être de telle culture ou de telle ethnie ne peut pas déterminer son caractères moral ou immoral. Pour al-Fārūqī, c'est cette idée qui sous-tend cette déclaration divine dans le Coran :

---

146 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 49.

147 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 49.

« Ô vous les gens ! Nous vous avons créés d'un homme et d'une femme (à savoir Ādam et Hawwā/Eve) et vous avons répartis en peuples et en tribus pour que vous vous connaissiez mutuellement. Le plus noble d'entre vous, au regard de Dieu, est le plus pieux. Dieu sait et Il est bien informé (de ce que vous faites). »[148]

يَـا أَيُّهَـا النَّـاسُ إِنَّـا خَلَقْنَاكُـم مِّـن ذَكَـرٍ وَأُنثَـىٰ وَجَعَلْنَاكُـمْ شُـعُوبًا وَقَبَائِـلَ لِتَعَارَفُـوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُـمْ عِنـدَ اللَّهِ أَتْقَاكُـمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيـمٌ خَبِيـرٌ

Le fait d'être un homme ou une femme, de telle ou telle ethnie, ce sont des caractéristiques structurantes pour l'être humain. Mais cela n'a aucune valeur morale, car ce ne sont pas des options qu'on se choisit mais des données structurent la vie de chacun. Que l'on soit homme ou femme, de telle ou telle ethnie, ce ne change rien au fait qu'on est tous partie prenante de la même humanité. C'est pourquoi, la valeur d'une personne ou d'une communauté ne dépend pas de ces caractéristiques structurantes, mais de sa moralité. Plus encore, ce ne sont que des moyens et non la finalité ou le sens de la vie :

« Ces caractéristiques sont l'œuvre d'Allāh, nécessaires et immuables, créées par Allāh uniquement dans un but d'identification. Elles doivent être considérées uniquement comme un «passeport» ou une «carte d'identité», ne disant absolument rien sur le caractère moral ou la valeur de la personne qui les porte. Tel est le sens du signe coranique cité plus haut, si l'on prend ses termes à la lettre. »[149]

L'humanité est à égalité dans le devoir de changer le mal, y compris le mal culturel, par le bien :

« Tous les humains sont donc une seule et même humanité. C'est sur ce fondement que repose l'universalisme de l'islām. Tous les êtres humains sont un, au regarde d'Allāh, sauf si leurs actes les distinguent en termes de vertu morale, de réalisation culturelle ou civilisationnelle. Si ces actes dépendent de caractéristiques culturelles qui entravent ces réalisations, il est toujours possible, et c'est même un devoir moral de modifier ces caractéristiques et d'en développer d'autres. La porte d'un tel changement n'est jamais fermée. »[150]

L'unité de l'humanité implique que l'on ne doit pas baser le vrai et le faux, le bien et le mal, sur l'identité sexuelle ou ethnique. Et si on le fait, alors on brise l'unité de l'humanité et l'unité de Dieu. Prendre son identité sexuelle ou ethnique comme base pour définir le vrai et le faux, le bien et le mal, c'est tomber dans une forme de shirk,

148 Coran 49 : 13.

149 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 50.

150 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 50.

en ce sens que c'est une forme de divinisation du sexe ou de l'ethnie. On a l'habitude d'interpréter les conflits entre groupes humains dans l'histoire et dans le monde comme causés principalement la religion. En réalité, la quasi-totalité de ces conflits sont dûs à une vision ethnocentrique du monde – dont le racisme et le nationalisme sont les expressions courantes –, qui voit l'Autre comme un « ennemi. »[151]

Aimer, servir et défendre son peuple et sa terre contre l'agression et l'injustice, est une chose bonne et moralement nécessaire. Mais présumer que son ethnie est supérieure aux autres, et par conséquent, prendre son ethnie comme le critère ultime du vrai et du faux, du bien et du mal, c'est répandre l'injustice sur terre.[152]

Le principe d'unité de l'humanité est aussi un principe épistémologique. Il permet de produire des connaissances sur l'être humain, sur l'histoire, sur la diversité, sans tomber dans une forme d'ethnocentrisme ou de particularisme.

Al-Fārūqī démontre qu'il n'y a pas d'humanisme possible sans le principe d'unité de l'humanité. En ce sens, l'islām est humaniste car il reconnaît la famille comme la brique de base de l'ordre social, mais il vise plus largement le bien de l'humanité, sans restreindre le bien aux frontières d'une communauté ou d'une nation :

> *« Au-delà de la famille, l'islām reconnaît non pas la nation ou le groupe ethnique, mais l'humanité, l'ordre social universel. Rien ne s'interpose entre les deux cercles de la famille et de l'humanité. Ils constituent à eux seuls tout l'ordre social. L'appartenance de l'homme à cet ordre est la préoccupation de l'islām dans le domaine des sciences sociales. Les groupements humains entre la famille et l'humanité, à savoir le pays ou la région, le peuple ou la nation, sont considérés en islām comme des unités purement administratives qui n'ont absolument rien à voir avec la définition du bien et du mal (...). »*[153]

151 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 50.

152 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 50-51.

153 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 53.

Les sciences ummatiques

Qu'est-ce que « la connaissance islāmique » ?

Al-Fārūqī a proposé la refonte complète des « sciences sociales » et le développement des « sciences ummatiques ». Après une recherche systématique de publications en arabe et en anglais, nous avons pu constater qu'il n'y a pas de publications dont l'analyse se focalise sur ce thème, dans l'œuvre d'al-Fārūqī.

Les sciences ummatiques impliquent un changement dans la définition même de la connaissance. Pour al-Fārūqī, « la connaissance islāmique » ("Islāmic knowledge") est la connaissance de la volonté de Dieu :

> *« La connaissance islāmique elle-même, la connaissance de la volonté de Dieu telle qu'elle est donnée dans la révélation, n'a été rendue possible par l'Islām qu'en tant que sujet d'un effort sociétal perpétuel de la part de la société par le biais de l'ijmāʿ et du tawātur. »*[154]

Pour autant, « la connaissance islāmique » n'est pas synonyme et ne se réduit pas à « la connaissance religieuse ». Si la révélation permet de connaître la volonté de Dieu, l'univers n'est pas étranger au même Dieu :

> *« L'objet de la connaissance, ce sont les modèles ou les lois structurant la nature. Ces modèles ou ces lois structurant la nature sont l'œuvre de Dieu :*
>
> *"Il y a sur terre des preuves pour ceux qui ont la certitude."*[155]
>
> **وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ**
>
> *"C'est Lui qui a fait du soleil une lumière et de la lune une clarté. C'est Lui qui a déterminé les phases de celle-ci, afin que vous puissiez dénombrer les années et calculer la durée du temps. Dieu n'a créé cela qu'en toute vérité. Il expose les signes pour les gens qui savent.*
>
> *Dans l'alternance de la nuit et du jour, et dans ce que Dieu a créé dans les cieux et sur la terre, il y a certes des signes pour les gens qui Le craignent."*[156]
>
> **هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**

154 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 14.
155 Coran 51 : 20.
156 Coran 10 : 5-6.

إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ

Il est certain que Dieu les connaît puisqu'il en est l'Auteur ; et il est tout aussi certain qu'Il est la source de la révélation. Il donne à l'homme une partie de Sa connaissance ; et Sa connaissance est absolue et universelle.

"C'est Lui qui a enseigné par la plume, qui a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas."[157]

الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

"Ainsi, Nous avons envoyé parmi vous un messager de chez vous qui vous récite Nos signes, vous purifie, vous enseigne le Livre et la Sagesse, et vous enseigne ce que vous ne saviez pas.

Souvenez-vous de Moi, Je me souviendrai de vous ! Soyez reconnaissants envers Moi, et ne soyez pas dans le déni !"[158]

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ

وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ

De plus, la connaissance, ce n'est pas la connaissance du monde dans sa dimension uniquement matérielle, réduite à une dimension et à une causalité simples, focalisée sur les faits et excluant la valeur. Cette vision matérialiste et spécifique à l'Occident moderne doit être dépassée pour mieux saisir la réalité et mieux l'orienter. En fait, pour al-Fārūqī, c'est la connaissance :

- du monde, c'est-à-dire la connaissance de Dieu, de sa volonté, de ses actions et de ses lois, dans la révélation, dans la nature et dans l'histoire humaine ;
- du monde à travers l'observation et l'expérience dans sa dimension matérielle, et à travers l'étude de la révélation qui nous instruit sur la réalité du monde et sur le monde tel qu'il doit être (la sagesse, l'éthique) ;
- des faits tels qu'ils sont comparativement aux faits tels qu'ils doivent être, donc des faits et de la valeur.

Changer la terminologie et les concepts

Al-Tawḥīd est un principe méthodologique qui implique de fonder tous les concepts et définitions clés de l'islām, de la vie et de la pensée sur le Tawḥīd. Dans son livre *Toward Islāmic English*[159] al-Fārūqī s'efforce d'expliquer tous les sujets en le reliant

157 Coran 96 : 4-5.
158 Coran 2 : 151-152.
159 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Toward Islāmic English," (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986).

à la grande idée de l'Islām : al-Tawḥīd. Il explique qu'au lieu de traduire les concepts de l'islām de l'arabe à l'anglais, ou dans une tout autre langue, il vaut mieux garder le terme arabe en phonétique et le définir, ceci pour éviter les distorsions :

> *«L'anglais islāmique est la langue anglaise modifiée pour lui permettre de véhiculer les noms propres et les significations islāmiques sans distorsion, et donc de répondre aux besoins linguistiques des utilisateurs musulmans de la langue anglaise. »*[160]

Shaykh al-'Alwānī, dans une conférence qu'il a donnée sur la vie et l'œuvre d'al-Fārūqī,[161] présente *Toward Islāmic English* comme l'un des livres majeurs d'al-Fārūqī, car il traite des concepts clés de l'islām présentés sur la base d'une méthodologie qui mérite toute notre attention.

Le premier principe méthodologique, que nous pouvons dégager, consiste à définir tout mot du Coran et plus généralement de l'Islām, non pas de manière isolée, comme si ce mot était un « orphelin » sans « famille », mais plutôt en le reliant à la vue d'ensemble et au Tawḥīd en tant que concept central pour organiser la compréhension de toute idée et de tout phénomène dans la vie réelle.

Le deuxième principe méthodologique est le refus de traduire les concepts clés de l'islām de l'arabe vers une autre langue. En effet, dans la traduction, il y a beaucoup de dérapages, de confusions, de réductions et d'erreurs qui se banalisent dans la culture et la langue de la traduction. Traduire est un acte très risqué, aussi risqué que de signer un contrat dont on ne maîtrise pas les significations implicites. Plutôt que de traduire, il faut garder le terme arabe transcrit phonétiquement et l'expliquer dans la langue souhaitée. En appliquant ces deux grands principes méthodologiques, al-Fārūqī veut produire une meilleure compréhension de l'islām et enrichir les différentes langues et civilisations humaines d'une vision islāmique du monde ancrée dans des concepts clés.

En tant qu'ouvrage méthodologique, *Toward Islāmic English* implique pour les musulmans d'intégrer les catégories de pensée de l'islām pour traiter n'importe que sujet lié à la pensée, à la connaissance, à l'action et à la vie.[162] Pour clarifier la vision islāmique de la connaissance, on peut dégager de son livre 14 termes ou concepts clés : Allāh, al-Hādī, sunnah, āyah, 'ilm, fiqh, 'aql, faqīh, ʿālim, fakkara, īmān, yaqīn et ẓann.

Ainsi, le terme Allāh est le nom de Dieu en arabe.[163] Allāh est la source de toute vérité et valeur ou norme éthique. En ce sens, Allāh est al-Hādī qui est « un nom

160 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Toward Islāmic English," (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 7.

161 Voir shaykh al-'Alwānī, Tāhā Jābir, "On Ismā'īl al-Fārūqī". Conférences données au Centre d›études épistémologiques, Le Caire, (31/12/2011). En arabe: إسماعيل الفاروقي عن

162 Voir le livre Mohamed Oudihat, Les concepts du Coran (Paris : Islām actuel, 2023). Basé sur le travail d'al-Fārūqī, "Toward Islāmic English" et de shaykh shaykh al-›Alwānī Lisān al-Qur'ān (The Qur›ānic Language), ce livre définit les concepts coraniques pour éclairer les grands sujets de la vie.

163 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Toward Islāmic English," (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 23.

divin, le Guide ultime de la vérité et de la valeur. »[164] Cette définition met en évidence que Dieu n'est pas lié simplement à « la religion » mais à toute la vie ; son action n'est pas connaissable simplement à travers les sciences « religieuses » mais aussi à travers les autres sciences dites « profanes ».

Le terme sunnah signifie :

« le modèle d'Allāh dans l'ordonnancement de la création ou d'une partie ou d'un aspect de celle-ci. »[165]

Ce terme rappelle que l'univers naturel et humain est structuré selon des sunnan (pluriel de sunnah) – des règles, des lois, des schémas, des modèles de fonctionnement – dont la source est Dieu, qui sont le mode d'action de Dieu dans l'univers.

Le terme āyah (pluriel āyāt) signifie :

« un signe du Coran al-Karīm (le Généreux) ; un phénomène qui pointe vers le Créateur. »[166]

Cette définition permet de voir que les signes d'Allāh renvoient vers une seule et même vérité, connaissable via le Coran, via l'univers naturel ou encore via les phénomènes humains. Une āyah est un « signe », une « donnée », un « phénomène » nous dit al-Fārūqī. Les termes « donnée » et « phénomène » font partie du vocabulaire des sciences naturelles et humaines. En traduisant āyah par ces termes, al-Fārūqī montre l'unité de la vérité accessible par la raison, via le Livre révélé et l'univers.

Le terme 'ilm signifie :

« La connaissance des modèles (sunan) d'Allāh dans la création, qui sont constitutifs de la réalité. Dans la nature, elle comprend les sciences naturelles et 'exactes' ; dans le domaine personnel, 'les humanités' ; dans le domaine social, les 'sciences sociales'. Les modèles d'Allāh sont empiriques et peuvent être connus par les sens, l'intuition théorique et pratique et la raison. »[167]

Cette définition du 'ilm rappelle que toute connaissance est la connaissance de Dieu, de ses actions, de ses lois, de sa volonté ou de ses normes éthiques. Elle ne sépare pas les sciences « religieuses » des sciences « profanes » car il y a unité de Dieu, unité de la vie et unité de la vérité. Elle ne sépare pas Dieu du monde ; la religion de la vie ; la religion de la science ; les faits de la valeur.

---

164 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Toward Islāmic English," (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 47.

165 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Toward Islāmic English," (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 35.

166 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Toward Islāmic English," (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 24.

167 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Toward Islāmic English," (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 39-40.

Le terme ‘aql signifie « la raison ou, plus généralement, les facultés par lesquelles le ‘ilm est atteint. »[168] En d’autres termes, il signifie toutes les capacités que Dieu a données à l’être humain pour comprendre le monde et la Révélation : la logique, le cœur, les sens, l’intuition, l’imagination, la mémoire... La même raison doit être appliquée pour comprendre Dieu, la religion, la nature et l’homme. Il n’y a pas de division entre le monde de « la croyance religieuse » basée sur la foi, et celui de « la science » basée sur la raison.

On retrouve cette même vision de la connaissance à travers le terme fiqh (compréhension, connaissance) ou sa forme verbale faqaha (comprendre, connaître) :

> *« connaître les ordres d’Allāh, sa révélation et ses modèles dans la création, synonyme de ‘ilm ; connaître la loi islāmique et ses applications appropriées. »*[169]

Par conséquent le faqīh est synonyme de ʿālim,[170] tous deux voulant dire non seulement « le savant de la religion de l’islām » mais aussi, plus largement, le savant qui comprend la réalité : Dieu, le Coran, la religion, le cosmos, l’histoire, l’humain, l’économie, la biologie, la technologie, etc.

On retrouve cette même vision de la connaissance à travers le terme fakkara (penser, réfléchir) qui signifie :

> *« penser et réfléchir, et finalement percevoir et connaître les modèles et la volonté d’Allāh. »*[171]

Le terme īmān signifie :

> *« la conviction ou la certitude (yaqīn) qu’Allāh est bien le seul et unique Dieu, et que Muḥammad est son dernier prophète. »*[172]

Le terme īmān est synonyme de yaqīn qui signifie :

> *« la certitude évidente, nécessaire et universelle de la vérité de l’islām et de ses affirmations. »*[173]

Le contraire d’īmān et de yaqīn, c’est al-ẓann, qui signifie :

---

168 Al-Fārūqī, Ismā’īl Rājī, “Toward Islāmic English,” (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 40.
169 Al-Fārūqī, Ismā’īl Rājī, “Toward Islāmic English,” (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 43.
170 Al-Fārūqī, Ismā’īl Rājī, “Toward Islāmic English,” (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 43.
171 Al-Fārūqī, Ismā’īl Rājī, “Toward Islāmic English,” (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 43.
172 Al-Fārūqī, Ismā’īl Rājī, “Toward Islāmic English,” (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 23.
173 Al-Fārūqī, Ismā’īl Rājī, “Toward Islāmic English,” (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 48.

« doute ou suspicion affectant les questions les plus importantes de la religion et de l'éthique ; opposé à īmān et yaqīn. »[174]

Par conséquent, l'islām n'est donc pas synonyme de « religion » au sens de « croyance » mais implique plutôt l'adhésion à la vérité, à la réalité et à la sagesse universelle.

Ainsi, à travers ces 14 concepts, al-Fārūqī reconstitue la vision islāmique de la connaissance dont on peut résumer l'essentiel : Allāh est la source de toute vérité et valeur ou norme éthique, de toute vérité ou norme découverte dans les sciences naturelles ou sociales, dans les humanités ou la religion. La connaissance est la connaissance de Dieu,

de ses actions, de ses lois, de sa volonté ou de ses normes éthiques. L'unité de Dieu implique l'unité de la vie, l'unité de la vérité, l'unité des connaissances et enfin, l'unité entre les faits et la valeur.

Passer des sciences sociales aux sciences ummatiques

Etant donné que l'histoire et la division des sciences modernes est particulière à l'Occident, al-Fārūqī en conclut qu'il faut sortir du conformisme intellectuel qui est contraire à l'esprit de la science et à l'esprit de l'islām :

« L'islām ne reconnaît pas la légitimité de la polarité entre l'individu et la société. Par conséquent, il ne reconnaît pas la nécessité de diviser le savoir en 'les humanités' et les 'sciences sociales'. Toutes les disciplines qui étudient l'homme sont unies dans leur méthode et leur finalité. Leur méthode est rationnelle, scientifique et critique, sans qu'il ne soit nécessaire de limiter les données à ce qui est sensoriel. Leur but ultime est d'éclairer l'homme sur lui-même, de lui montrer quel modèle divin s'applique à lui dans une situation donnée, comment l'actualiser etl'accomplir. »[175]

L'université islāmique applique donc une autre division du travail intellectuel en disciplines, qui dépend d'une autre vision de la vérité et de la connaissance :

« Les disciplines de l'université islāmique ne suivent pas les divisions de l'université occidentale. La division des disciplines ne peut résulter que de la division des matières à étudier ; elle ne peut être qu'une division du travail. Les écoles professionnelles (à savoir la médecine, la pharmacie, l'odontologie, les soins infirmiers et les sciences de la santé connexes ; l'ingénierie, les arts appliqués, le commerce et l'agriculture) enseignent le mode d'action dans leurs domaines respectifs. De plus, les disciplines sont toutes rationnelles, scientifiques, objectives

174 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Toward Islāmic English," (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1986), 38.
175 Al-Fārūqī, Ismā›īl Rājī, "Toward an Islāmic University" (Texte non publié, Malaisie, 1981).

quant à la méthode. Elles sont toutes ummatiques quant à leurs buts et objectifs. Les objectifs de l'humanité sont ceux que la révélation a donnés. Aucune discipline ne peut se soustraire à la charge de les articuler dans les situations données, de préciser leur pertinence pour chaque investigation, de concevoir les moyens de leur réalisation et de contrôler cette réalisation en vue de la maximiser. »[176]

Clarifier la pertinence de l'islām pour telle discipline, tel sujet ne veut pas dire rouvrir la porte à l'arbitraire de la pensée religieuse magique :

« Aucune partie de l'islām ne peut être acceptée comme vraie et pertinente pour quelque discipline que ce soit, sans preuves convaincantes. Mais lorsque la vision islāmique a formulé son idée et l'a établie selon la plus grande rigueur intellectuelle ; lorsqu'elle l'a étayée

pour la conscience la plus pointilleuse ; alors on ne peut plus la rejeter ou y résister autrement que par irrationalité ou malveillance. »[177]

Ainsi, pour al-Fārūqī, la science islāmique n'est pas simplement une matière ou un objet d'étude qui serait « la religion », à côté de tous les autres objets d'étude ou matières des sciences de la nature, des sciences de l'homme et des humanités. De plus, une connaissance ne devient pas « islāmique » simplement en lui ajoutant des citations du Coran et de la Sunnah. Elle le devient quand elle replace, évalue, confirme, critique, corrige ou complète les connaissances à la lumière de la vision islāmique du monde. C'est une reformulation épistémologique des sciences, de leurs lois, de leurs théories et de leurs concepts. Autrement dit, c'est un « framework », un cadre d'analyse et de travail structuré selon la vision islāmique du monde et ses implications dans la façon de connaître le monde.

Appliquée à notre époque, cette approche implique de fonder des « sciences ummatiques », c'est-à-dire des sciences dont le nom, la classification, l'objet, les finalités et la méthodologie sont différents des sciences sociales et des humanités occidentales.

Ces sciences ummatiques ne sont ni utopiques ni totalement nouvelles. En effet, dans la civilisation islāmique, les savants et intellectuels ont produit des connaissances qu'on classerait aujourd'hui dans les « sciences sociales » ou « les humanités ». Mais on les classait autrement, dans les différentes sciences du Fiqh : Fiqh al-muʿāmalāt (science de l'action), Fiqh al-tijārah (sciences économiques), etc. C'est ainsi que les grands penseurs tels que Abū Ḥanīfah, al-Shāfiʿī, al-Ghāzālī ont développé des connaissances sur la société. Ces sciences remplissaient pleinement la définition de Fārūqī des sciences ummatiques : elles étaient structurées selon la vision islāmique du monde ; elles portaient sur des faits tels qu'ils étaient, en lien aux faits tels qu'ils devaient être ; elles reliaient les faits et les valeurs ; l'étude du monde et de la révélation… Comme ces sciences

176 Al-Fārūqī, Ismā›īl Rājī, "Toward an Islāmic University" (Texte non publié, Malaisie, 1981).
177 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 32.

sont nommées, classées et catégorisées différemment, l'esprit moderne ne fait pas le lien entre elles et les sciences sociales et les humanités modernes :

> *« Avant de produire des textes qui montrent en quoi l'islām est actuel et pertinent pour la discipline, il est nécessaire de découvrir ce que l'héritage de l'islām avait à dire sur la discipline. L'héritage des ancêtres doit rester pour nous le point de départ de la réflexion sur l'actualité et la pertinence de l'islām. Notre effort pour reconstruire le savoir d'une discipline à partir de la vision islāmique du monde serait d'autant plus pauvre qu'il ne tiendrait pas compte de l'héritage et ne bénéficierait pas de l'éclairage des ancêtres. »*[178]

Redéfinir l'objet des sciences ummatiques

Les sciences sociales ou les sciences de l'homme ne doivent pas étudier l'homme seul, l'homme comme s'il existait isolément du Créateur de l'homme. Toute science de l'homme doit donc étudier la relation de l'homme avec l'homme et avec Dieu. Par conséquent, elle doit être à la fois factuelle et normative :

> *« Avant tout, les sciences qui étudient l'homme et ses relations avec les autres humains devraient reconnaître que l'homme se trouve dans un domaine dominé par Dieu, tant sur le plan métaphysique que sur le plan axiologique. Ces sciences comprennent l'histoire de l'humanité - le domaine dans lequel les niveaux supérieurs du modèle divin sont à réaliser.»*[179]

Si les sciences sociales doivent changer leur objet – en étudiant la relation homme-Dieu, faits-normes –, elles doivent donc également changer leur finalité, leur nom et leur classification. Elles ne doivent pas étudier l'homme comme s'il était jeté-là dans un monde absurde et sans finalité. Elles doivent étudier l'homme en tant qu'être dont la vie a un sens, en lien avec l'ensemble de la création ; dont la mission sur terre est d'être le vice-gérant de Dieu, libre et responsable de choisir les idées et les valeurs qui orientent sa façon de penser, d'agir et de vivre :

> *« À proprement parler, elles devraient s'intéresser au Khilāfah de Dieu sur terre, à la vice-gouvernance de l'homme. Et puisque la vice-gouvernance de l'homme est nécessairement sociale, les sciences qui l'étudient devraient être appelées ummatique. »*[180]

178 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 55.
179 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 15-16.
180 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 16.

Ainsi, les sciences sociales doivent être renommées « les sciences ummatiques », car elles doivent étudier l'homme tel qu'il est dans ses interactions avec les autres hommes, à la lumière des valeurs et des normes choisies, à la lumière de l'homme tel qu'il doit être. En d'autres termes, « les sciences ummatiques », ce sont les sciences qui étudient les valeurs et les normes qui structurent les comportements et les relations entre les hommes.

Les sciences ummatiques doivent s'organiser selon une autre classfication. Elle ne doit pas reproduire la séparation entre les humanités et les sciences sociales, donc entre les valeurs et les faits :

> *« L'enseignement islāmique rejette la bifurcation entre les humanités/ les sciences sociales. Il appelle à une reclassification des disciplines en sciences naturelles, qui traitent de la nature, et en sciences ummatiques, qui traitent de l'homme et de la société. Si, au sein de l'Association des chercheurs musulmans en sciences sociales, nous continuons à les appeler 'sciences sociales', nous le faisons tout en étant critique vis-à-vis des sciences occidentales qui continuent de les séparer des humanités.»*[181]

Les humanités doivent être plus objectives dans leur façon d'étudier les valeurs, et les sciences sociales doivent intégrer l'étude des faits tels qu'ils sont avec l'étude des faits tels qu'ils doivent être :

> *« Nous devons nous rappeler que l'étude de la société ne peut être séparée de tout jugement et de toute évaluation éthique ; et qu'elle est donc soumise à la même rigueur, ou à la même absence de rigueur, que la philosophie, la théologie, le droit, la littérature et les arts. Inversement, les humanités s'intéressent autant à la ummah que les disciplines dites sociales et sont capables d'appliquer les mêmes principes de validation à leurs matériaux et à leurs conclusions. »*[182]

Les sciences ummatiques ne doivent pas avoir de complexe d'infériorité vis-à-vis des sciences naturelles. Les deux diffèrent dans leur objet d'étude mais leur méthodologie et leurs règles de vérification peuvent être communes, à condition qu'elles ne soient pas positivistes (réduite à l'observable, au mesurable et au quantifiable). Les premières cherchent à connaître la loi de Dieu dans les affaires humaines ; les secondes cherchent à connaître la loi de Dieu dans la nature :

> *« Les sciences ummatiques ne doivent pas se laisser intimider par les sciences naturelles. Leur place dans le schéma global de la connaissance humaine est la même, la différence résidant dans l'objet d'étude*

181 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 16.

182 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 16.

et non dans la méthodologie. Toutes deux visent à découvrir et à comprendre le modèle divin : l'une dans les objets physiques, l'autre dans les affaires humaines. La compréhension du modèle divin dans chaque domaine nécessite certainement des techniques et des stratégies différentes ; mais en tant qu'exemples du modèle divin, les deux sont soumises aux mêmes lois de vérification. »[183]

La raison est valide et son champ d'application est vaste. Elle doit s'appliquer aussi bien sur le domaine de la nature et de l'homme que sur le domaine de la religion. C'est ainsi que la religion ne se confond plus avec une croyance subjective et arbitraire. Le Livre de l'univers, comme le Livre révélé, est un Livre connaissable par tous, grâce au travail méthodique de la raison :

« Dieu est l'auteur des deux [de l'univers et de la révélation]; et ses deux œuvres sont publiques, ne faisant appel à aucune autorité autre que celle de la raison et de l'entendement. »[184]

Dans le domaine de la religion, il n'y a que quelques limites exceptionnelles où la raison ne peut ni valider ni invalider la connaissance révélée : les rituels que Dieu a prescrits à l'être humain (la prière, le jeûne…) ; la description de Dieu ; et les informations révélées sur des réalités passées ou invisibles. Ce sont trois sujets sur lesquels la raison ne peut pas avoir d'avis valide. Elle ne peut que se fier à une source divine qui la dépasse mais dont elle doit vérifier la validité et le caractère divin :

« Hormis les détails des rituels, la description de la transcendance et les informations sur le passé inconnu, qui peuvent ne pas faire l'objet d'une vérification critique, l'Islām ne nous a rien donné par le biais du naql ou de la tradition, qui ne soit pas aussi confirmé ou confirmable par la raison et la compréhension, que ce que nous avons reçu ou continuons à découvrir par le biais du 'aql, ou de la raison. »[185]

Le principe d'ummatisme

Le terme « ummatisme » est construit sur la base du mot « ummah » qu'al-Fārūqī utilise selon deux significations différentes : la ummah au sens restreint de « communauté musulmane » et la ummah au sens de communauté humaine ou de société universelle. C'est cette seconde signification qu'il privilégie :

« La ummah est une société universelle. »[186]

183 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 16.
184 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 18.
185 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 16.
186 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 104.

Cette société universelle regroupe une grande diversité de communautés ethniques, linguistiques, culturelles, politiques et religieuses. Elle n'est pas organisée sur la base d'une identité ethnique ou religieuse particulariste. Elle vise le Bien commun et l'intérêt général :

> *« L'ordre social de l'islām est universel : il englobe l'humanité tout entière, sans exception. »*[187]

L'ummatisme est le concept qu'al-Fārūqī propose pour caractériser, structurer et orienter les sciences qui étudient la société et l'individu.

Premièrement, en tant que principe épistémologique, l'ummatisme implique que la raison doit être appliquée à tous les domaines, pour connaître le monde, c'est-à-dire aussi l'action et la volonté de Dieu dans le monde. Il implique de chercher à connaître les faits mais de ne pas s'arrêter là. Car la connaissance n'est qu'un moyen, une étape avant l'action au service de la société humaine. C'est ce qu'illustre, selon al-Fārūqī, un conte philosophique de la civilisation islāmique :

> *« L'histoire de Ḥay ibn Yaqẓan illustre de façon spectaculaire ce fait de la conscience islāmique. Après avoir découvert l'islām par la raison naturelle et être parvenu, par ses propres efforts, à la connaissance de sa vision du monde et de son éthique, Ḥay s'est lancé en haute mer à la recherche de la ummah sans laquelle il ne pouvait plus exister. »*[188]

Deuxièmement, en tant que principe épistémologique, l'ummatisme implique de redéfinir le sens d'un « fait scientifique » : un fait n'est pas « scientifique » parce que le chercheur applique le principe de neutralité, réduit l'analyse à ce qui est observable, mesurable et quantifiable. Bien plutôt, le fait est d'autant plus scientifique qu'il intègre dans son analyse l'étude de l'ontologie et de l'axiologie qui structurent ledit fait.

Troisièmement, l'ummatisme implique donc l'étude des faits tels qu'ils sont, à la lumière des faits tels qu'ils doivent être. Autrement dit, on doit étudier les faits et les normes, dans le Livre de la création et dans le Livre révélé :

> *« Enfin, reconstruire les sciences sociales sur la base de la vision islāmique du monde doit s'efforcer de montrer la relation de la réalité étudiée avec l'aspect ou la partie du modèle divin qui lui est pertinent. Puisque le modèle divin est la norme que la réalité doit actualiser, l'analyse de ce qui est ne doit jamais perdre de vue ce qui devrait être. De plus, le modèle divin n'est pas seulement normatif, jouissant d'une modalité d'existence céleste éloignée de l'actualité. Il est également*

187 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 105.

188 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 14.

réel dans le sens où Allāh a prédisposé la réalité à l'incarner, une sorte d'existence de la 'fiṭrah' qu'Allāh, dans sa miséricorde, a implantée dans la nature humaine, dans l'individu ou le groupe humain, dans la ummah comme un courant d'être continu, que l'action morale tire vers l'actualité et l'histoire. Toute analyse scientifique s'efforcerait donc, si elle est islāmique, d'exposer ce modèle divin immanent dans les affaires humaines ; d'en souligner la partie qui a été actualisée dans les faits, et la partie qui reste au stade de potentiel à actualiser ; d'exposer les facteurs qui réalisent ou empêchent l'achèvement du processus de concrétisation, de concentrer la lumière de la compréhension sur les relations de ce processus avec tous les autres processus de la vie ummatique.»[189]

Quatrièmement, l'ummatisme implique donc pour le chercheur d'étudier la réalité humaine non pas simplement comme « un fait », mais toujours comme un fait en rapport à une norme éthique :

« Toute recherche sur une réalité humaine 'telle qu'elle est' doit donc inclure sa position sur la réalité humaine 'telle qu'elle devrait être' dans le domaine du possible. »[190]

Cinquièmement, l'ummatisme implique qu' « aucune valeur, et donc aucun impératif, n'est purement personnel, propre à l'individu. »[191] Appliqué à la connaissance, le

principe d'ummatisme implique d'étudier la réalité pour réaliser une valeur au service de la société humaine :

« Dans la vision islāmique, l'axiologique et l'ummatique sont équivalents et interchangeables. Ensemble, ils constituent une dimension intrinsèque, une condition sine qua non, de la réalité. Il ne peut y avoir de connaissance de cette réalité sans valeur, et il ne peut y avoir de valeur religieuse ou morale que dans la ummah. »[192]

En d'autres termes, une connaissance doit être « ummatique », c'est-à-dire avoir une valeur éthique et une utilité sociale. Cette utilité sociale ne se réduit pas à l'intérêt communautaire ou national : elle englobe le bien commun à l'humanité. En effet, les sciences sont « ummatiques » en ce sens qu'elles concernent le bien de la ummah comprise non pas au sens réducteur de « la communauté musulmane » mais de la société humaine universelle ».

189 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 17.
190 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 14.
191 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 14.
192 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 14.

Encore une fois, la connaissance doit être « ummatique », c'est-à-dire avoir un sens pratique, viser la compréhension et la résolution créative des problèmes de la société humaine. En ce sens :

> *« La pensée islāmique étant, par nature, orientée vers la réalité, cette association avec la vie et l'action concrètes constituait le laboratoire dans lequel la pensée islāmique explorait ses idées créatives. De même, elle ancrait la pensée dans la réalité et l'obligeait à garder le regard fixé sur le véritable bien commun des hommes et des femmes vivants dans la vraie vie. Si la pensée spéculative ou métaphysique a été peu présente à cette époque, ce n'est pas parce qu'ils en étaient incapables, mais parce que la priorité de la plupart des penseurs musulmans était de permettre aux masses de mener une vie saine, rationnelle, vertueuse etprospère. »*[193]

Une relation sujet-objet complexe

Pour al-Fārūqī, les sciences sociales doivent chercher à être scientifiques non pas en faisant comme si elles étaient neutres, mais plutôt en assumant le fait que les faits sociaux sont aussi des faits axiologiques ; en assumant le fait que la relation sujet-objet est complexe, car entre les deux, il y a une relation empirique observable mais aussi une interaction éthique, une interaction à travers laquelle passent des valeurs et des normes, celles du sujet et ou celles incrustées dans l'objet étudié :

> *« L'Occident prétend que ses sciences sociales sont scientifiques parce qu'elles sont neutres, qu'elles évitent délibérément les jugements et les*
>
> *préférences humaines, qu'elles traitent les faits comme des faits et les laissent parler d'eux-mêmes. Nous avons vu qu'il s'agit là d'une vaine prétention. En effet, il n'y a pas de perception théorique d'un fait sans perception de sa nature et de ses relations axiologiques. Ainsi, au lieu de censurer l'analyse de la dimension axiologique et de laisser les considérations ontologiques déterminer subrepticement la conclusion, un véritable scientifique cherchera à analyser tous les aspects d'un phénomène donné, et le fera au grand jour. »*[194]

Ainsi, pour rendre la relation sujet-objet plus objective, le chercheur doit arrêter de prétendre à la neutralité en théorie, tout en faisant l'erreur de confondre une approche biaisée avec une approche objective ; une approche réductrice avec une approche globale ; un fait social relatif à un contexte historique ou culturel avec un fait universel dans le temps et dans l'espace. Il doit plutôt mettre en évidence la dimension ontologique

193 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 36.

194 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 16-17.

et axiologique qui entoure l'objet étudié ainsi que le sujet qui étudie.

Par conséquent, dans le cas du chercheur musulman, il doit rendre explicite le fait qu'il étudie un objet à partir de son engagement à penser et à réaliser la vision islāmique du monde :

> *« Le chercheur islāmique en sciences sociales est animé par la cause de l'Islām. Le modèle divin dans les affaires humaines est l'objet de son attention et de ses soins constants, ainsi que de son espoir et de ses aspirations. Il n'est pas seulement scientifique dans le sens où il ne néglige pas les aspects axiologiques, mais il est avant tout critique de la réalité à la lumière du modèle divin. »*[195]

De plus, le chercheur musulman doit chercher à connaître, c'est-à-dire à la fois chercher la vérité et le bien pour la société humaine. En même temps qu'il affirme sa position de chercheur engagé à réaliser l'islām, il s'engage à rester ouvert à la critique et à la nouveauté :

> *« Le chercheur islāmique en sciences sociales, en revanche, s'est engagé ouvertement et publiquement en faveur des valeurs de l'islām, une vision du monde qui revendique la vérité de manière rationnelle et critique. Il n'a ni peur ni honte d'être corrigé par ses pairs musulmans ou autres, car la vérité, selon lui, n'est autre que la lecture intelligente de la nature dans les rapports et les expériences scientifiques, ou la lecture de la révélation de Dieu dans son Livre saint. »*[196]

Ce changement dans la relation sujet-objet est une critique positive des sciences sociales dans leur prétention à la « neutralité », et dans leur réduction à la rationalité instrumentale. Cette critique islāmique positive des sciences sociales est en fait un humanisme éthique et épistémologique, en ce sens qu'il invite à une vision positive

de l'homme en tant qu'acteur libre et responsable de ses choix éthiques, que ce soit dans l'histoire ou dans le monde d'aujourd'hui. En ce sens, les sciences ummatiques doivent renforcer l'être humain dans sa capacité à être libre et donc responsable sur le plan éthique :

> *« De ce point de vue, le chercheur islāmique en sciences sociales est capable d'apporter une nouvelle critique aux sciences sociales. La fidélité aux moyens et aux fins instrumentales a fait dégénérer les sciences sociales occidentales en 'études stratégiques', c'est-à-dire en études de stratégies conduisant à des objectifs dont personne ne prétend pouvoir*

195 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 17.

196 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 17-18.

établir la validité de manière critique. En s'engageant dans l'Islām, le chercheur en sciences sociales est tenu de considérer l'homme comme le vice-gérant de Dieu, dont le devoir est d'actualiser la valeur dans l'histoire. Les sciences sociales islāmiques peuvent donc humaniser la discipline et rétablir l'idéal de l'humanitas dans la vie de l'homme, cet être que les sciences sociales occidentales ont appris à considérer comme la marionnette impuissante de forces aveugles. »[197]

La science islāmique n'est pas la science des musulmans

Pour al-Fārūqī, la science islāmique n'est pas l'« islāmisation du savoir » qui est souvent comprise et mise en œuvre de façon superficielle et caricaturale, comme l'ajout d'un maquillage islāmique à un concept ou à une théorie occidentale existante. Autrement dit, cette forme superficielle d'« islāmisation du savoir » est souvent, dans la pratique, une confirmation systématique des concepts et des théories modernes par des références du Coran, de la Sunnah et de l'histoire de la pensée islāmique. C'est une forme de conformisme intellectuel à l'Occident moderne, contraire à la démarche scientifique qui exige d'évaluer la réalité et la vérité, même celle qui est mondialisée par les sciences modernes occidentales.

La science islāmique n'est pas non plus uniquement la science par et pour des musulmans. Al-Fārūqī pose que « l'islām n'est pas un 'isme' au même titre que ces mouvements » (le libéralisme, le socialisme, etc.) ; ce n'est pas une affirmation ethnocentrée, arbitraire ou relative. Bien plutôt, c'est une proposition publique et universelle et ouverte à la critique :

« Elle a une validité universelle, une exigence morale et un droit à la reconnaissance et à l'acquiescement de l'humanité. »[198]

En ce sens, al-Fārūqī ne cherche pas à remplacer un ethnocentrisme épistémologique occidental pour un autre, musulman. Il cherche à refonder la science moderne pour la rendre plus juste, plus universelle, plus complexe, plus éthique et au service de l'humanité.

L'unité de Dieu implique que Dieu est le Créateur de tous, et que ses interactions avec l'humanité suit la même loi morale. L'unité de la création implique que la réalité est la même pour tous, indépendamment de la diversité et des particularités humaines. L'unité de la vérité implique que la même vérité vaut pour tous, les musulmans, et tous les autres. La complémentarité entre la raison et la révélation implique que la révélation est vraie et bonne pour tous ; et que la raison en a besoin pour produire des connaissances au service du bien commun à toute l'humanité. L'unité de la vie implique que le monde ne se divise pas en deux réalités distinctes telles que « le monde musulman » et le monde

197 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 18.

198 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 31.

des autres ; le monde religieux spécifique aux musulmans et le monde réel partagé avec l'ensemble de l'humanité. L'unité de la l'humanité implique que toute l'humanité est soumise aux même lois naturelles et morales ; elle est embarquée sur le même bateau ; on ne peut pas sauver son bien personnel, communautaire ou national, sans chercher à sauver le bien commun de toute l'humanité.

Illustrations

Si nous reprenons les illustrations données précédemment par al-Fārūqī, on peut dégager une façon plus universelle et donc islāmique de faire des études. Prenons l'exemple de la sexualité, la sociologie de la famille, l'anthropologie et l'histoire des religions.

Tout d'abord, le principe d'ummatisme implique d'étudier la sexualité non seulement comme un fait social, mais toujours en lien avec ce fait tel qu'il doit être, c'est-à-dire par rapport à la volonté de Dieu ou à l'éthique. Par conséquent, on ne doit pas expliquer la sexualité uniquement sous l'angle biologique et sociologique, mais aussi sous l'angle axiologique.

Très concrètement, si on projette la proposition de Fārūqī sur la nouvelle tendance occidentale de « l'éducation affective et sexuelle » pour les enfants, le principe d'ummatisme implique d'étudier :

– Les pratiques sexuelles comme un fait biologique et social mais aussi comme un fait axiologique qui dit quelque chose sur la valeur de bien et de mal ;
– Les pratiques sexuelles telles qu'elles sont à la lumière des pratiques sexuelles telles qu'elles doivent être, selon des normes de bien et de justice.
– « L'éducation affective et sexuelle » comme une partie dans un ensemble plus large : l'éducation au mariage, à la vie de famille et à la morale.

Corrélativement, prenons l'exemple de la sociologie de la famille. Pour être islāmique, la sociologie de la famille ne doit pas se limiter à n'être qu'une sociologie de la famille musulmane, ou encore à une sociologie qui est produite par et pour des musulmans. Ce qui est islāmique, ce n'est pas l'objet – la famille ou les musulmans – mais la manière de traiter un objet : l'ontologie, l'axiologie et la méthodologie Tawḥīdī qui permettent d'orienter, de produire et d'utiliser les connaissances sur un objet donné.

De la même manière, le principe d'ummatisme implique d'étudier l'anthropologie :

– A partir du principe d'unité de la famille humaine. En ce sens, on doit étudier l'humanité passée et l'humanité présente comme une seule et même humanité, avec une même nature humaine, d'égale dignité et valeur que l'humanité d'aujourd'hui.
– A partir du principe d'unité de la vérité. En ce sens, on doit évaluer les comportements humains d'avant et d'aujourd'hui selon une grille universelle applicables à tous, aux anciens comme aux modernes.
– A partir du principe d'empathie. En ce sens, pour être plus objective dans son effort de compréhension de l'Autre, l'anthropologie ne doit pas chercher à appliquer le principe de neutralité, car à chaque fois qu'elle prétend le faire, elle retombe dans une vision ethno-centrée. Elle doit plutôt assumer sa non-neutralité et s'engager à

comprendre l'Autre selon le principe d'empathie, selon le désir bienveillant de le connaître :

> *« (...) la compréhension des religions, des civilisations et des cultures d'autres peuples nécessitait un biais opposé, une empathie avec les données, si l'on voulait comprendre les religions, les civilisations et les cultures des autres peuples. »*[199]

Enfin, de la même manière, le principe d'ummatisme implique d'étudier l'histoire des religions :

– Ni de façon dogmatique ni de façon relativiste.
– Sans prétendre à la « neutralité » tout en imposant ses biais ethnocentrés sur la religion des autres. En ce sens, le chercheur doit plutôt pratiquer l'empathie ou le désir bienveillant de comprendre la religion des autres.
– A partir de la logique et de la cohérence internes à chaque religion.
– A partir de la réalité historique sur le temps long, telle qu'on peut la connaître à travers l'histoire et la connaissance révélée.
– A partir d'une « méta-religion », de principes universels à partir desquels on peut évaluer toutes les religions.[200]

Elmessiri, dans son autobiographie, témoigne de cette façon d'étudier l'histoire de la religion qu'a proposée al-Fārūqī :

> *« Lorsque j'ai commencé mon travail sur le sionisme, j'ai découvert deux petits livres en arabe sur le judaïsme et sur le sionisme qui ont complètement changé ma façon de penser. Je n'avais jamais entendu parler du Dr. Ismā'īl al-Farūqī avant de lire ces deux livres. A l'époque, je n'avais aucun intérêt pour l'épistémologie islāmique, et les livres en question ne montrent pas non plus d'intérêt particulier pour ce sujet. Mais il est évident qu'un tel intérêt était implicitement présent. La vision de Farūqī sur le judaïsme, le christianisme et l'islām les considère comme un tout. En d'autres termes, même s'il écrivait sur le sionisme, un sujet qui suscite beaucoup d'émotions chez les Arabes, et surtout*
>
> *chez le Dr. Farūqī, un Palestinien, le respect qu'il montre pour le monothéisme rabbinique juif était quelque chose de tout à fait admirable et dont j'ai beaucoup appris tout au long de ma vie. J'espère que cette attitude que j'ai apprise des écrits du Dr. Farūqī se reflétera dans ma prochaine encyclopédie, où nous regarderons «l'autre» non seulement avec détachement, mais aussi avec beaucoup de sympathie, afin*

199 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī and A. O. Naseef, "Social and Natural Sciences: The Islāmic Perspective," (Jeddah, King Abdulaziz University press, 1981), 13.
200 Pour approfondir ce sujet, voir : Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Toward a Critical World Theology," in Toward Islāmization of Disciplines (Herndon, VA: International Institute of Islāmic Thought, 1995), 409-453.

de comprendre. Avec détachement, vous surveillez simplement, avec sympathie, vous comprenez. Dans le roman de Saint-Exupéry, Le Petit Prince, il dit qu'on ne voit bien qu'avec le cœur, car toutes les choses essentielles sont invisibles. Et c'est vrai. »[201]

En synthèse

Qu'est-ce que la science islāmique n'est pas ?

La science islāmique n'est pas :

– Une science « religieuse » qui se limite à quelques domaines « religieux » tels que le culte, l'invisible, la vie après la mort, etc. ;
– Un simple vernis islāmique ajouté à la vision occidentale moderne de la science pour la confirmer systématiquement ;
– Une science qui se confond avec l'occultisme et l'expérience mystique qui divise le monde en objets « sacrés » et « profanes » ;
– Une science qui applique le réductionnisme en découpant chaque phénomène et problème en fragments contraires ;
– Une science qui se développe avec une méthodologie unique : rationaliste ou expérimentale, philosophique ou pratique, mathématique ou l'observation, objective ou intuitive… ;
– Une science qui se développe en prétendant être « neutre » ou indifférente à l'injustice ;
– Une science ethnocentrée, communautariste ou nationaliste, orientée uniquement vers la réponse à des intérêts particuliers.

Le monde d'aujourd'hui a besoin de trouver de nouvelles façons de manger, de se soigner, d'habiter, de se déplacer, de gérer la diversité et les conflits, de coopérer entre nations, de penser et de vivre… Pour répondre à tous ces besoins, les musulmans, en partenariat avec toute la famille humaine, doivent développer une science islāmique plus objective, plus universelle, davantage source de bien et de justice dans le monde.

201 Abdelwahab Elmessiri, "Farūqī Memorial Lecture. Secularization of the Social Sciences," (Herndon, VA: IIIT & AMSS, 1993), 2.

Qu'est-ce qui distingue la science moderne et islāmique ?

Le tableau suivant permet de comparer avec précision les caractéristiques de la science moderne et celles de la science islāmique :

Critères de comparaison	Sciences sociales occidentales	Sciences ummatiques
Le nom et ses implications	• Le nom implique de séparer les faits et les valeurs ; les sciences sociales qui étudient les phénomènes collectifs factuels, des humanités qui étudient l'individu et les valeurs	• Le nom implique de relier : l'étude de l'individu et de la société ; l'étude des faits et des valeurs ; les données empiriques et les données a priori (révélées) ; les sciences de l'homme avec les humanités ; la science avec le sens éthique de la responsabilité et de l'utilité sociale
Relation avec les humanités	• Elles se séparent des humanités car celles-ci portent sur l'individu et les valeurs subjectives alors que celles-là portent sur le social et les faits objectifs • Elles condamnent les humanités au relativisme et affaiblissent donc l'influence des valeurs sur la société	• Elles intègrent les humanités car elles portent sur le même objet (l'individu et la société), et car les phénomènes sociaux impliquent également des valeurs collectives • Elles exigent des humanités d'appliquer les mêmes règles d'objectivité et de vérification de la validité des valeurs
Relation avec les sciences de la nature	• Elles cherchent à imiter les sciences de la nature (approche positiviste focalisée sur l'empirique, l'observable, le mesurable et le quantifiable) vis-à-vis desquelles elles ont un complexe d'infériorité	• Elles sont dans une relation d'égalité avec les sciences de la nature. La différence est une différence d'objet (la nature et la société humaine) et moins dans la méthodologie • La vérité – que soit sur la nature ou sur la société humaine – correspond à une réalité complexe qui ne se réduit pas à la matière et à l'empirique • Toutes deux visent à découvrir et à comprendre le modèle divin : l'une dans les objets physiques, l'autre dans les affaires humaines. Même si elles utilisent des techniques différentes, elles sont soumises aux mêmes lois de vérification

Critères de comparaison	Sciences sociales occidentales	Sciences ummatiques
Objet d'étude	• Elles étudient le collectif, c'est-à-dire l'homme et ses relations avec les autres hommes • Elles étudient l'homme tel qu'il est • Elles étudient un monde sans Dieu	• Elles étudient l'homme et ses relations avec les autres hommes, mais aussi l'homme en tant que créature reliée à son Créateur, qui a vocation à être Khalīfah de Dieu sur terre • Elles étudient l'homme tel qu'il est et l'homme tel qu'il doit être • Elles étudient dans lequel Dieu intervient en révélant une loi morale universelle que l'homme est invité à concrétiser
Les finalités de la connaissance	• Deux grandes finalités structurent les sciences sociales modernes : Développer la science pour la science ; Développer la science pour augmenter le pouvoir de maîtriser la nature et l'homme • Chaque domaine des différentes sciences se fixe ses propres finalités et normes (autonomisation des domaines de connaissance) et fonctionne selon une rationalité instrumentale qui exclut l'évaluation éthique	• La connaissance a une finalité : adorer et de servir Dieu, donc connaître les lois de Dieu dans la nature ; connaître et réaliser la volonté de Dieu ; construire une ummah ou une société universelle basée sur le bien et la justice
La nature de la réalité	• La réalité est une matière sans cause ni but, observable, mesurable et quantifiable	• La réalité est une, tout comme Dieu est un • La réalité est une illustration de la volonté divine. Elle doit donc être étudiée sous l'angle de la réalisation ou de la violation de la valeur. En tant que telle, c'est-à-dire en dehors de cette modalité, la réalité n'est rien du tout

Critères de comparaison	Sciences sociales occidentales	Sciences ummatiques
Les sources de connaissance	• La raison et les phénomènes sociaux empiriques • Le patrimoine scientifique occidental	• La raison est moins une source qu'un instrument qui permet d'étudier les deux grandes sources de connaissance fiable : le Livre créé (la nature, l'homme, la société) et le Livre révélé (le Coran). Le Coran offre à la raison les principes premiers de la connaissance • La Sunnah authentique est une seconde source qui permet d'illustrer le Coran par la pratique • Le patrimoine scientifique islamique et le patrimoine humain, dans la mesure où ça ne contredit pas le Livre créé et le Livre révélé
Les données	• Les données sont matérielles, observables, mesurables et quantifiables • Les données humaines (phénomènes sociaux) sont traitées comme des données naturelles « mortes », sans interaction entre l'observateur et les données observées	• Les données sont des données matérielles, observables, mesurables et quantifiables, mais aussi des données éthiques, spirituelles et révélées • Les données humaines sont traitées comme des données « vivantes », en interaction avec l'observateur. Il faut donc identifier les biais, expliciter ses principes premiers
Relation entre faits et valeurs	• Elles étudient l'homme tel qu'il est (approche factuelle, empirique) • Elles excluent tout jugement de valeur en théorie. Mais dans les faits, elles projettent les valeurs et la vision occidentale du monde sur l'objet étudié	• Les faits sont toujours structurés par des valeurs, c'est pourquoi on doit les distinguer mais on ne peut pas les séparer • Elles étudient l'homme tel qu'il est (approche factuelle, empirique) et tel qu'il doit être (approche axiologique) • Le principe d'ummatisme implique d'étudier la réalité pour réaliser une valeur au service de la société humaine
Relation sujet-objet	• En théorie, le sujet doit se couper de l'objet pour faire parler les faits tels qu'ils sont • Dans les faits, le sujet projette ses propres biais sur les phénomènes humains étudiés • Le chercheur occidental voit systématiquement les phénomènes humains selon les biais occidentaux	• Le sujet est engagé avec son objet d'étude, dans un travail de réflexivité pour expliciter et réduire ses propres biais ; dans une relation éthique ; et dans une relation empathique • Il cherche à faire parler les faits à la lumière des faits tels qu'ils doivent être (valeurs, normes) • Le chercheur voit les phénomènes humains selon les faits-valeurs et les met en perspective avec la révélation pour prendre du recul

Critères de comparaison	Sciences sociales occidentales	Sciences ummatiques
Ex : Etude de la sexualité	• La recherche sur la sexualité est séparée de toute idée de valeur et de moralité • Par exemple, elle détourne l'attention de l'adultère et la focalise sur le risque de la grossesse	• La recherche sur la sexualité est reliée à la valeur et à la moralité, au mariage, à la famille et à la société
Ex : « l'éducation affective et sexuelle »	• Elles étudient les émotions et la sexualité comme une énergie matérielle qui doit circuler et s'exprimer pour atteindre la satisfaction. Elles les déconnectent de l'engagement dans le mariage, de la vie de famille et de la morale	• Elles étudient les émotions et la sexualité comme une partie dans un tout : l'homme est plus que la somme de ses sentiments et de ses désirs ; l'homme est aussi un être qui a une raison et une éthique pour bien conduire sa vie en famille et en société • « L'éducation affective et sexuelle » est une partie dans un ensemble plus large : l'éducation au mariage, à la vie de famille et à la morale
Ex : Anthropologie	• L'anthropologie étudie les sociétés dites «primitives » du monde non occidental ; en cherchant à appliquer un principe de neutralité ; en considérant l'Autre comme une donnée morte sur laquelle elle projette ses biais et sa vision occidentalo-centrée du monde	• L'anthropologie étudie les sociétés humaines du monde entier, y compris occidental ; en cherchant à appliquer un principe d'empathie ou de parti pris positif en faveur de l'Autre ; en considérant l'Autre comme une donnée vivante qu'elle cherche à comprendre d'abord selon sa logique interne, puis en le comparant à la nature humaine partagée ainsi qu'à l'homme tel qu'il doit être, grâce à la connaissance révélée
Ex : Histoire des religions	• Elles considèrent que toutes les religions sont des constructions humaines • L'histoire de chaque religion est perçue comme une histoire à part, comme une humanité à part • Le chercheur doit être neutre (en théorie) pour comprendre les autres religions mais dans les faits, il raisonne selon un bien matérialiste ou chrétien occidental	• Elles considèrent que toutes les religions monothéistes sont à la source, issues d'une même vérité divine révélée • La dernière révélation, avec l'aide de la raison critique, permet à chaque tradition religieuse de distinguer la part de révélé et la part de passions humaines et de déviances historiques • L'histoire de chaque religion est perçue sous l'angle de l'unité de Dieu, de l'unité de l'histoire humaine, de l'unité de l'humanité et de l'unité de la vérité • Le chercheur doit être empathique pour entrer dans la tradition religieuse des autres

Qu'est-ce que les sciences ummatiques ?

En synthèse :

– Les sciences ummatiques qu'elles concernent l'individu ou le groupe, doivent se réorganiser selon le Tawḥīd en tant que principe épistémologique et cadre d'analyse et de travail.

– Elles doivent intégrer l'étude des faits humains avec l'étude de la valeur (la volonté de Dieu). Car le monde n'est pas une simple matière mais la création de Dieu. Le monde matériel est donc traversé par les signes et les lois de Dieu ainsi que par la volonté de Dieu.

– Elles sont rationnelles mais non matérialistes et non limitées à la raison. Elles se basent sur les données de l'univers et de la révélation pour orienter et alimenter le travail de la raison. A part quelques sujets liés à la religion au sens restreint – les rituels, Dieu et l'invisible – l'islām n'a rien transmis par tradition (naql) et a plutôt transmis par la voie de la raison (ʻaql) et de l'argumentation critique. La révélation offre à la raison les principes premiers sur la base desquels elle peut fonctionner et développer des connaissances vraies, universelles, socialement utiles et éthiques.

– Elles ne se basent pas sur l'ethnocentrisme d'une communauté ou d'une nation, qu'elle soit religieuse, culturelle ou politique, mais sur la ummah, c'est-à-dire la société humaine universelle.

– Elles s'efforcent de montrer la relation entre les phénomènes sociaux et les données de la révélation pertinentes pour éclairer la compréhension et le traitement de ces phénomènes. Puisque le modèle divin est la norme que la réalité doit actualiser, l'analyse de ce qui est ne doit jamais perdre de vue ce qui doit être. Autrement dit, tout fait doit être compris à la lumière d'une valeur universelle.

Comment synthétiser la science moderne à partir d'une vision islāmique de la connaissance ?

Reconstruire sur la base de la vision islāmique du monde

A la lumière des travaux d'al-Fārūqī, nous pouvons dire que la finalité des différentes disciplines de la science islāmique est double : premièrement, connaître Dieu, le monde, la nature et l'homme ; deuxièmement, transformer le monde, la nature et l'homme, selon la loi morale, c'est-à-dire selon la sagesse révélée par Dieu. La science islāmique ne part pas de rien mais des sciences produites et accumulées par la révélation ainsi que par les différentes civilisations humaines au fil des siècles.

En ce sens, les sciences produites et accumulées par l'Occident moderne sont certes en grande partie biaisées et problématiques, mais elles ne doivent pas être rejetées en bloc. Elles ne doivent pas non plus être utilisées en bloc, en y ajoutant des justifications islāmiques cosmétiques ou des changements mineurs. L'erreur des réformateurs du début du 20e siècle, c'était de limiter leur effort à importer le savoir et la technique d'Occident :

> *« Nos anciens réformateurs n'ont pensé qu'à acquérir le savoir et la puissance de l'Occident. Ils n'étaient même pas conscients des contradictions entre le savoir occidental et la vision de l'islām. »*[202]

Bien plutôt, les sciences occidentales modernes doivent être complètement réorganisées et reformulées, à partir d'une vision Tawḥīdī de Dieu, du monde, de la nature, de l'homme et de la connaissance.

> *« Telle est donc la grande tâche à laquelle sont confrontés les intellectuels et les dirigeants musulmans : refondre l'ensemble de l'héritage de la connaissance humaine, sur la base de la vision de l'islām. La vision de l'islām ne serait pas une vision si elle n'était pas une vision de quelque chose, à savoir la vie, la réalité et le monde. Ce contenu (la réalité) est l'objet d'étude des différentes disciplines. Refondre la connaissance telle que l'islām la conçoit, c'est redéfinir et réordonner les données, repenser le raisonnement et la mise en relation des données, réévaluer les conclusions, reprojeter les objectifs et le faire de manière à ce que les disciplines enrichissent la vision et servent la cause de l'islām. »*[203]

202 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 31.

203 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 32.

En d'autres termes, c'est seulement à partir d'un paradigme Tawḥīdī ou des principes premiers Tawḥīdī de la connaissance que l'on peut tirer parti des sciences modernes, sans en reproduire les biais et les impacts négatifs :

> *« Les arts, les humanités et les sciences sociales de l'Occident moderne doivent donc être totalement refondus. Il faut leur donner un nouveau fondement de principes premiers qui soient en accord avec l'universalisme de l'islām. Et ils devraient recevoir des penseurs musulmans une nouvelle axiologie, à savoir les valeurs et les finalités islāmiques, comme objectifs ultimes pour guider la recherche sociale. »*[204]

En effet, les six principes premiers de la science islāmique doivent remplacer les principes premiers de la science matérialiste occidentale moderne et déterminer la façon de voir et d'organiser la réalité.[205] En appliquant les principes premiers de « la connaissance islāmique » (Islāmic knowledge[206]), le chercheur peut expliciter la pertinence de l'islām, de sa vision universelle du monde et de ses valeurs, pour chaque discipline et sujet. Mais pour cela, il doit maîtriser les paradigmes, les courants, les théories et les concepts des disciplines modernes :

> *« Il ne fait aucun doute que les universitaires musulmans doivent maîtriser toutes les disciplines modernes, les comprendre et maîtriser parfaitement tout ce qu'elles ont à offrir. »*[207]

Telle est la première condition pour faire la synthèse entre les sciences modernes et l'islām. La seconde condition est d'intégrer ces nouvelles connaissances aux connaissances préexistantes dans la civilisation islāmique. Cette intégration n'est pas un copié-collé. Elle exige de sélectionner, donc d'exclure des connaissances, de les changer, de les considérer sous un angle différent, et de les adapter, en fonction des valeurs et de la vision islāmiques du monde :

> *« Ensuite, ils [les universitaires musulmans] devraient intégrer les nouvelles connaissances dans le corpus de l'héritage islāmique en éliminant, modifiant, réinterprétant et adaptant ses composantes en fonction de la vision du monde de l'islām et de ses valeurs. »*[208]

---

204 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 53.

205 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982): 32.

206 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 30.

207 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 30.

208 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 30.

En effet, les valeurs de l'islām permettent de réorienter la science vers une science utile pour assurer la félicité de l'humanité ; pour développer les capacités humaines ; et pour aider l'homme dans sa transformation du monde, dans la formation d'une civilisation humaine plus juste (al-ʿumrān)[209] :

> *« Il en va de même pour les valeurs de l'islām, à savoir l'utilité de la connaissance pour la félicité de l'homme, l'épanouissement des facultés de l'homme, le remodelage de la création pour concrétiser les sunan ou les lois d'Allāh dans la création. La construction de la culture et de la civilisation, de monuments humains en matière de savoir et de sagesse, d'héroïsme et de vertu, de piété et de sainteté, devrait remplacer les valeurs occidentales et orienter l'activité d'apprentissage dans tous les domaines. Pour élaborer et articuler plus précisément, les principes précédents reflètent l'objectif du reste de ce livre. »*[210]

La troisième condition est de montrer aux nouvelles générations comment faire marcher le paradigme Tawḥīdī pour produire de nouvelles connaissances sur le monde et pour mieux orienter l'ordre du monde selon la loi morale. Comme le précise al-Fārūqī, la science islāmique mobilise toutes les bonnes volontés, que ce soit des chercheurs musulmans ou d'autres religions et philosophies de vie. Elle n'est pas faite uniquement par et pour des musulmans. Elle est à construire ensemble, avec l'humanité, au service de l'humanité :

> *« Enfin, par leur exemple, ils [les universitaires musulmans] devraient enseigner à la nouvelle génération de musulmans et de non-musulmans comment suivre leurs traces, repousser encore plus loin les frontières de la connaissance humaine, découvrir de nouvelles dimensions dans les sunan ou les lois d'Allāh dans l'univers, et établir de nouvelles voies pour que Sa volonté et Ses commandements se réalisent dans l'histoire. »*[211]

Developer l'université islāmique

La grande originalité d'al-Fārūqī est que sa pensée ne se limite pas à des idées générales : sa pensée est à la fois philosophique, institutionnelle et pratique ; elle est progressive, fonctionne étape par étape, en distinguant bien les actions à court et à long terme. En effet, il propose un véritable programme de transformation de la civilisation islāmique contemporaine et de l'ordre mondial, qui commence par la conception

209 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982): 47.

210 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 32.

211 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 30.

et le lancement d'une nouvelle université. Car pour lui, l'université est le lieu où la vision islāmique et le paradigme Tawḥīdī peuvent et doivent être appliqués et développés pour chaque discipline des sciences naturelles et sociales, pour les humanités et pour les sciences tradionnelles de la sharīʿah.

En ce sens, shaykh al-'Alwānī témoigne du fait qu'al-Fārūqī a inspiré et conseillé la création de nombreux centres de recherche et universités, dont l'Université islāmique internationale de Malaisie, l'Université islāmique internationale d'Islāmabad et l'American Islāmic College of Chicago. Il a également conseillé de nombreuses universités dans la réforme de leur programme, telles que l'Université de Libye, la Jami'ah Milliyyah Islāmiyyah d'Inde, l'Université de Karachi, de Durban, Westville, Afrique du Sud, l'Université imām Muḥammad ibn Sa'ūd d'Arabie saoudite, l'Université de Jordanie, et d'autres encore.[212] Pour lui, le défi consistait à mettre en œuvre des programmes d'études en sciences humaines et en sciences de la sharīʿah qui reflètent la vision du monde et les connaissances islāmiques.

« Ce qu'il faut, c'est une université qui soit le siège de la pensée islāmique, où les disciplines sont remodelées selon la vision islāmique et où le processus est testé dans les salles de classe et de séminaire des programmes d'études de premier et de deuxième cycle. »[213]

Dans un texte majeur, il expose les six finalités de l'université islāmique :

" Les objectifs de l'université islāmique d'aujourd'hui devraient être les suivants :

1. *Maîtriser l'héritage de l'apprentissage divin et humain.*

   – *Comprendre et s'approprier les vérités de la révélation transmises et préservées dans le Saint Coran et la Sunnah.*

   – *Comprendre et s'approprier les connaissances développées par l'héritage de l'enseignement islāmique dans tous les domaines.*

   – *Comprendre et s'approprier les connaissances développées par l'humanité à l'époque moderne dans tous les domaines. »*[214]

212 Muḥammad Shafīq, "The Growth of Islamic Thought in North America: Focus on Ismā'īl Rājī al-Fārūqī" (Brentwood, Maryland: Amana Publications, 1994), 31.

213 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 31.

٢١٤ Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "*Toward an Islāmic University*" (Texte non publié, Malaisie, 1981).

En d'autres termes, la première finalité de l'université islāmique est de s'ouvrir à la connaissance révélée à travers l'étude du Coran et de la Sunnah ; à ce qu'a produit et transmis la civilisation islāmique ; et enfin, aux connaissances développées par les différents partenaires civilisationnels (pas uniquement la civilisation islāmique et occidentale).

La seconde finalité est de :

> *« 2. Comprendre l'état de la ummah et traiter ses problèmes*
>
> – *Comprendre et justifier les causes et les effets de la décadence musulmane.*
>
> – *Comprendre et justifier les réalités actuelles de la ummah dans tous les aspects de son existence.*
>
> – *Comprendre et justifier les problèmes qui affectent la vie des musulmans dans tous les domainesd'activité. »*[215]

En d'autres termes, la seconde finalité de l'université islāmique est de traiter les problèmes de la vie réelle, pas de prolonger la séparation moderne de la pensée et de l'action. Elle prend au sérieux la crise de la ummah et les défis pratiques qu'elle doit relever.

La troisième finalité est de :

> *« 3. Mettre en évidence la pertinence et l'actualité de l'islām dans tous les sujets*
>
> – *Découvrir et articuler la pertinence et l'actualité de l'islām dans tous les domaines de la connaissance et de l'action humaines.*
>
> – *Traduire la pertinence et l'actualité de l'islām en principes méthodologiques pour la compréhension et en prescriptions pratiques pour l'action.*
>
> – *Concevoir et établir des plans à l'usage des musulmans d'aujourd'hui afin de leur permettre de résoudre leurs problèmes et d'actualiser les valeurs de l'islām. »*[216]

215 Al-Fārūqī, Ismā›īl Rājī, "Toward an Islāmic University" (Texte non publié, Malaisie, 1981).
216 Al-Fārūqī, Ismā›īl Rājī, "Toward an Islāmic University" (Texte non publié, Malaisie, 1981).

En d'autres termes, la troisième finalité de l'université islāmique est de faire marcher la sagesse universelle de l'islām à la vie réelle, dans toutes ses dimensions et tous ses domaines. D'abord en montrant comment, dans l'histoire de la civilisation islāmique, le Coran, la Sunnah, les savants et intellectuels ont produit des connaissances sur les différents sujets couverts par les sciences modernes ; ensuite, en développant de nouvelles connaissances là où ni l'héritage islāmique ni les sciences modernes n'ont pas proposé de connaissances suffisantes pour traiter des problèmes d'aujourd'hui.[217]

La quatrième finalité est de :

> *4. Mettre en évidence la pertinence et l'actualité de l'islām pour les non-musulmans*
>
> *– Comprendre et justifier les réalités et les problèmes actuels des non-musulmans dans le monde.*
>
> *– Découvrir, établir et traduire en programmes de décision et d'action la pertinence et l'actualité de l'islām pour le présent et l'avenir des non-musulmans. »*[218]

En d'autres termes, la quatrième finalité de l'université islāmique est de produire des connaissances, des solutions et des propositions universelles, au service non seulement des musulmans, mais aussi de tous les autres.

La cinquième finalité est de :

> *5. Eduquer les musulmans pour qu'ils développent une personnalité islāmique*
>
> *– Éduquer les musulmans et les musulmanes et développer chez eux les capacités intellectuelles et émotionnelles nécessaires pour entreprendre la poursuite des objectifs susmentionnés.*
>
> *– Former les musulmans à l'art de se transformer et de transformer l'humanité en instruments de la volonté divine, en vue d'une actualisation plus complète du but de Dieu dans l'histoire. »*[219]

217 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 56.
218 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Toward an Islāmic University" (Texte non publié, Malaisie, 1981).
219 Al-Fārūqī, Ismā›īl Rājī, "Toward an Islāmic University" (Texte non publié, Malaisie, 1981).

En d'autres termes, la cinquième finalité de l'université islāmique est de former l'étudiant selon une personnalité globale : capable de vertu et de science, de pensée et d'action, de jugement critique et de solidarité avec les autres, de solidarité avec les musulmans et avec l'humanité…

La sixième finalité est de :

6. Enrichir et préserver l'héritage islāmique

– Fournir les services nécessaires pour permettre aux savants et aux artistes musulmans de formuler et d'exprimer, respectivement, l'esprit et le mouvement de l'islām.

– Enregistrer et préserver les œuvres de l'esprit islāmique à travers l'histoire. »[220]

En d'autres termes, la sixième finalité de l'université islāmique est de conserver le patrimoine islāmique historique et de l'actualiser.

Globalement, sur ces six finalités, on peut observer qu'il y en quatre qui sont en partie ou en totalité, au service des autres, au-delà des musulmans :

– Maîtriser l'héritage de l'apprentissage divin et humain.
– Mettre en évidence la pertinence et l'actualité de l'islām dans tous les sujets.
– Mettre en évidence la pertinence et l'actualité de l'islām pour les non-musulmans.
– Eduquer les musulmans pour qu'ils développent une personnalité islāmique.

Et on peut observer deux finalités qui visent spécifiquement les musulmans, pour renforcer leur capacité à se mettre au service des autres :

– Comprendre l'état de la ummah et traiter ses problèmes.
– Enrichir et préserver l'héritage islāmique.

En somme, l'université islāmique a une vocation universelle qui est inscrite dans ses finalités. Comme l'explique al-Fārūqī, ceci est cohérent car :

« La vision islāmique du monde invite le musulmans à assumer la responsabilité du bien-être non seulement de la ummah mais aussi de l'ensemble de l'humanité. En effet, al-amānah d'Allāh englobe l'univers entier et la responsabilité de l'homme doit s'y conformer.»[221]

220 Al-Fārūqī, Ismā›īl Rājī, "Toward an Islāmic University" (Texte non publié, Malaisie, 1981).
221 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 59.

Pour al-Fārūqī, la mission même du penseur musulman est de penser et d'agir au service de l'humanité :

> *« (…) le penseur musulman est appelé à affronter les problèmes auxquels le monde est confronté aujourd'hui et à lutter pour leur solution, conformément à l'islām. »*[222]

Dans cette partie, il nous rappelle que la responsabilité spirituelle, morale, intellectuelle et pratique du musulman l'engage envers toute la famille humaine et tout le cosmos. Il reprend cette idée clé dans son livre *Al-Tawḥīd* :

> *« Al-taklīf (la responsabilité) exigée de l'homme ne connaît exclusivement aucune limite, quant à son champ d'action possible et à son théâtre d'action. Il englobe l'univers tout entier. Toute l'humanité est l'objet de l'action morale de l'homme ; la terre et le ciel sont son théâtre, son matériel. Il est responsable de tout ce qui se passe dans l'univers, dans chacun de ses membres les plus éloignés, car le taklīf de l'homme est universel, cosmique. Il ne prend fin qu'au jour du Jugement dernier. »*[223]

En d'autres termes, la réforme du savoir et de l'université qu'il propose n'est pas « par les musulmans et pour les musulmans seulement » : elle implique une coopération avec tous les acteurs du monde d'aujourd'hui, pour le bien commun.

En ce sens, en 1983, en tant que premier président de l'American Islāmic College, il a écrit ce message aux étudiants, réaffirmant la vocation universelle des étudiants musulmans :

> *« L'American Islāmic College est islāmique dans la mesure où il sert la communauté musulmane en Amérique et à l'étranger. (Ses offres et programmes académiques sont conçus pour perpétuer la tradition islāmique dans l'esprit et le cœur des musulmans américains, ainsi que pour développer cette tradition afin que l'humanité puisse continuer à bénéficier de ses valeurs et de sa compréhension de la réalité. »*[224]

Pour remplir cette vocation universelle, al-Fārūqī énonce les grands défis que l'intellectuel musulman doit contribuer à prendre en charge :

---

222 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 59.

223 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Al-Tawḥīd. Its implications for Thought and Life," (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982), 62.

224 Muḥammad Shafîq, "The Growth of Islamic Thought in North America: Focus on Ismā'īl Rājī al-Fārūqī" (Brentwood, Maryland : Amana Publications, 1994), 30.

« L'ethnocentrisme continue de ravager les relations interhumaines dans le monde entier. L'alcool et les autres drogues, le désordre sexuel et la détérioration de l'éthique familiale, l'analphabétisme et la paresse, le militarisme et l'accumulation d'armements, le viol de la nature et la menace qui pèse sur l'équilibre écologique de la planète ont fait le reste sans qu'aucun contrôle efficace ne soit exercé. Il est certain que ces problèmes constituent un autre domaine de référence pour la pensée, la planification et l'action islāmiques, d'une importance cruciale pour la prospérité de la ummah et de l'humanité. Résoudre ces problèmes et conduire l'humanité à la félicité, c'est-à-dire à la prospérité dans la justice et la dignité : telle est la voie universelle de l'islām. »[225]

Par ailleurs, al-Fārūqī expose « le contenu et la méthode de la pensée islāmique »[226] :

- Relier l'intellectuel et le moral au lieu de les traiter comme deux polarités séparées et opposées.
- Relier la raison et la révélation au lieu de les traiter comme deux polarités séparées et opposées.
- Relier l'individu et la société au lieu de les traiter comme deux polarités séparées et opposées.

Pour mettre en œuvre les finalités de l'université islāmique, avec son contenu et son mode de pensée, al-Fārūqī propose un « Plan de travail »[227] global, à la fois théorique et pratique, sur la durée, avec pour objectifs opérationnels de :

- Maîtriser les connaissances développées par l'humanité à l'époque moderne, dans tous les domaines.
- Maîtriser l'héritage islāmique.
- Maîtriser le Coran et la Sunnah comme source de connaissance universelle.
- Montrer en quoi l'islām est actuel et pertinent pour chaque domaine de la connaissance moderne.
- Rechercher les moyens d'une synthèse créative entre l'héritage et les connaissances modernes.
- Lancer la pensée islāmique sur la trajectoire qui la mène à l'accomplissement des sunan ou des lois d'Allāh dans le cosmos.

Ce « Plan de travail » vise à produire une nouvelle « science islāmique », c'est-à-dire une nouvelle façon, plus universelle, plus juste et plus éthique de faire de la science.

225 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 59.
226 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Toward an Islāmic University" (Texte non publié, Malaisie, 1981).
227 Al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī, "Islām: Source and Purpose of Knowledge. Proceedings and selected papers of Second conference on Islāmization of Knowledge," Islāmabad, Pakistan. (International Institute of Islāmic Thought, Virginia, U.S.A., 1982) : 53.

Conclusion

Ce livre s'est attaché à explorer la question complexe et cruciale du rapport entre l'islām et le savoir, à travers l'analyse systématique de l'œuvre d'Ismā'īl Rājī al-Fārūqī. L'objectif principal était de comprendre comment ce dernier conçoit la science islāmique comme une science universelle, au service des musulmans et de l'humanité. Pour comprendre l'universalité de la science islāmique, il fallait également analyser son interaction avec la science occidentale moderne. Notre analyse a mis en évidence la façon dont al-Fārūqī contribue à développer le « nouveau discours islāmique » sur la question du rapport entre islām et savoir.

Premièrement, il développe une critique de l'Occident moderne, en tant que projet civilisationnel et épistémologique matérialistes, qui offre une connaissance réductrice et biaisée du monde ; qui oriente la relation entre l'homme, Dieu et la nature vers une relation conflictuelle ; et qui aboutit à une civilisation et à une connaissance hostiles à l'humanité.

Deuxièmement, la science islāmique ne peut être ni la reproduction des sciences islāmiques traditionnelles, ni « l'islāmisation » superficielle des sciences occidentales modernes, par l'ajout de citations du Coran et de la Sunnah pour justifier systématiquement l'ordre scientifique établi par l'Occident. En effet, la science islāmique n'est ni le simple rappel nostalgique des connaissances produites dans le passé de la civilisation islāmique, ni la confirmation systématique et aveugle des concepts et des théories plus ou moins biaisées et contradictoires produites par les différentes sciences occidentales. Il ne suffit pas de rappeler des connaissances islāmiques passées, car elles ne permettent pas sufisamment de connaître le monde d'aujourd'hui et de le transformer pour bâtir une civilisation humaine plus juste. Il est nécessaire de produire de nouvelles connaissances pour éclairer et orienter le monde d'aujourd'hui. Et ajouter un maquillage « islāmique » à des concepts et des théories biaisées et contradictoires des différentes sciences naturelles et humaines, cela ne fait que participer à la crise scientifique moderne et postmoderne. Bien plutôt, al-Fārūqī insiste sur la nécessité d'appliquer à tous les sujets les six principes premiers de la connaissance islāmique d'une part ; d'autre part, à suivre des étapes méthodologiques qui incluent la maîtrise et l'évaluation critique du sujet vu à partir des concepts et des théories issus des sciences occidentales modernes ; et enfin, l'évaluation critique et créative du sujet vu à partir des concepts et des théories issus des sciences islāmiques traditionnelles et de la vision islāmique (du Coran et de la Sunnah).

Troisièmement, la science islāmique, comme la science occidentale moderne et comme la science de tout autre civilisation, est toujours une ontologie traduite dans une épistémologie. C'est pourquoi al-Fārūqī a essayé de mettre en évidence les liens entre l'islām comme vision du monde, comme civilisation, comme épistémologie et comme axiologie. Il a cherché à développer une science islāmique, grâce à la construction d'institutions (université islāmique, instituts de recherche…), focalisées sur des questions épistémologiques prioritaires (le « Plan de travail » et la quête d'un nouveau paradigme), appliquant un cadre d'analyse robuste (les principes premiers de la connaissance islāmique), à l'ensemble des disciplines universitaires des sciences naturelles et sociales, des humanités et des sciences traditionnelles islāmiques.